DERROTISMO Y DIALÉCTICA

Una defensa de *Historia y conciencia de clase*

DERROTISMO Y DIALÉCTICA

Una defensa de *Historia y conciencia de clase*

György Lukács

Edición a cuidado de Francisco García Chicote y Martín Ignacio Koval



Derrotismo y dialéctica
Una defensa de *Historia y conciencia de clase*
György Lukács

Título original: *Chvostismus und Dialektik*

Cuidado de la edición y traducción: Francisco Manuel García Chicote y Martín Ignacio Koval
Diseño de tapa: Juan Ignacio García Chicote
Diseño de interior: Ignacio Fernández Casas

Ediciones Herramienta
Av. Rivadavia 3772 – 1/B – (C1204AAP), Buenos Aires, Argentina
Tel. (+5411) 4982-4146. Correo electrónico: revista@herramienta.com.ar
Sitio web: www.herramienta.com.ar

ISBN: 978-987-1505-48-7
Printed in Argentina
Impreso en la Argentina, agosto de 2015

Lukács, György
Derrotismo y dialéctica: una defensa de *Historia y conciencia de clase* / György Lukács; compilado por Francisco García Chicote; Martín Ignacio Koval. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Herramienta, 2015.
208 p.; 22,5 x 15,5 cm.

Traducción de: Francisco García Chicote; Martín Ignacio Koval.
ISBN 978-987-1505-48-7

1. Filosofía Contemporánea. 2. Ciencia Política. I. García Chicote, Francisco, comp. II. Koval, Martín Ignacio, comp. III. García Chicote, Francisco, trad. IV. Koval, Martín Ignacio, trad. V. Título.
CDD 190

Querríamos testimoniar nuestro agradecimiento al Prof. Dr. Frank Benseler – responsable de la edición alemana de las *Werke* de Lukács, miembro del comité directivo de la Internationale-Georg-Lukács-Gesellschaft y coeditor del *Lukács-Jahrbuch*–, por la autorización que nos concedió para traducir y publicar esta obra de Lukács.

Índice

Presentación

Derrotismo y dialéctica fue escrita por György Lukács a mediados de la década de 1920 en respuesta a las reseñas de *Historia y conciencia de clase* firmadas por Abraham Deborin y László Rudas. Se trata de una obra de aproximadamente un centenar de carillas mecanografiadas inédita en vida de su autor y de la que, hasta su descubrimiento a mediados de la década de 1990, no se tuvo noticia alguna. No hay alusión a *Derrotismo y dialéctica* en los documentos autobiográficos de Lukács, y solo se han hallado menciones generales en la correspondencia de la intelectualidad marxista de la época (que conocía las reseñas de Deborin y Rudas y aguardaba atentamente un supuesto descargo del autor de *Historia y conciencia de clase*). Dado que la presente edición ofrece una serie de ensayos que analizan en profundidad diversos aspectos de la obra, nos limitaremos aquí a señalar algunos hechos que hacen a su determinación básica.

Las reseñas contra las que se dirige Lukács aparecieron en el verano septentrional de 1924 y se hallan fuertemente condicionadas por las luchas que se dieron en el V Congreso de la Internacional Comunista por el legado teórico y político de Lenin. El trabajo de Abraham Deborin, "Georg Lukács i ego kritika marksizma" (Georg Lukács y su crítica del marxismo), fue publicado en la moscovita *Pod znamenem marksizma* (Bajo la bandera del marxismo, 1924; números 6 y 7) y constituye la primera de las valoraciones inequívocamente negativas de *Historia y conciencia de clase*.[1] Le siguieron inmediatamente dos trabajos de László Rudas, "Orthodoxer Marxismus?" (¿Marxismo ortodoxo?) y "Die Klassenwebußtseinstheorie von Lukács" (La teoría de la conciencia

1. Con la excepción de la crítica de Hermann Duncker ("Ein neues Buch über Marxismus" [Un nuevo libro sobre marxismo], *Die rote Fahne*, Berlín, 27 de mayo de 1923).

de clase de Lukács) en *Arbeiterliteratur* (n° IX, X y XII)[2]; revista editada por Johannes Wertheim (Viena: Verlag für Literatur und Politik; solo aparecieron doce números mensuales en 1924). El número X de *Arbeiterliteratur* incluyó también una versión alemana del artículo de Deborin.[3] Son las incriminaciones de estos tres trabajos las que Lukács pretende dejar sin valor.[4]

No se dispone de elementos para una datación precisa de la escritura de *Derrotismo y dialéctica*. Cuatro constataciones sugieren, sin embargo, que esta se realizó entre 1925 y 1926. Primero, la cercanía de concepto con *Historia y conciencia de clase* y *Lenin*. Segundo, que Lukács se remita en la obra a la edición de Gustav Mayer de las cartas de Ferdinand Lassalle. Si bien el tomo referido se publicó en 1923, de 1925 es el conocido ensayo de Lukács sobre la correspondencia Marx-Lassalle.[5] Tercero, que Lukács se ampare retóricamente, con el propósito de probar el absurdo de las acusaciones de Rudas y Deborin, en la "teoría" de Grigori Zinóviev, quien en el discurso de apertura del V Congreso, en 1924, había impulsado la desacreditación del propio Lukács y Karl Korsch, y celebrado a Rudas. Hacia mediados de 1926, Zinóviev ya no

2. Cf., respectivamente, pp. 493-517, 669-697 y 1064-1089.

3. *Arbeiterliteratur* X, pp. 615-640.

4. Hasta ahora, la compilación más completa de las muchas reseñas que *Historia y conciencia de clase* suscitó en la década de 1920 es: Krausz, T. y Mesterházi, M. (eds.), *A "Történelem és osztálytudat" a 20-as évek vitáiban* ["Historia y conciencia de clase" en los debates de los años 20]. Budapest: Lukács Archivum és Könyvtár, 1981, 4 tomos. Las reseñas de Deborin y Rudas aparecieron también, junto con las de Bloch y József Révai, en una de las tantas ediciones pirata (*Raubdruck*) que proliferaron en los contextos alemanes ante la desintegración del marxismo soviético en tanto "ciencia de legitimación" durante la década de 1960 (*Lukácsdebatte. Philosophie und Revolution. Zur Wirkungsgeschichte von "Geschichte und Klassenbewußtsein"* [El debate Lukács. Filosofía y revolución. Para una historia de la recepción de "Historia y conciencia de clase"]. Ed. Marxismus-Kollektiv, 1969). Esta publicación pirata –que simplemente fotocopia las ediciones de la *Arbeiterliteratur*– sirvió de base para la edición italiana de las reseñas (*Intellettuali e coscienza di classe. Il dibattito su Lukács 1923-24* [Intelectuales y conciencia de clase. El debate en torno a Lukács 1923-34]. Ed. de Laura Boella. Milán: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1977). Para la noción de "ciencia de legitimación", véase: Negt, Oskar, "Marxismus als Legitimationswissenschaft. Zur Genese der stalinistischen Philosophie" [Marxismo como ciencia de legitimación. Acerca de la génesis de la filosofía estalinista]. En: Deborin, A. y N. Bujarin, *Kontroversen über dialektischen und mechanistischen materialismus* [Controversias acerca del materialismo dialéctico y el mecanicista]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969, pp. 7-49.

5. "La nueva edición de las cartas de Lassalle". En: –, *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Trad. de M. Vedda. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2005, pp. 147-171.

detentaba poder significativo en las instancias burocráticas soviéticas, por lo que el procedimiento retórico de Lukács habría sido entonces ineficaz, si no contraproducente. Cuarto, que Siegfried Kracauer mencione, en dos cartas a Ernst Bloch de mayo y junio de 1926, un escrito –que él no ha leído y que aún no ha sido publicado– de Lukács contra Rudas y Deborin. Por el modo en que Kracauer organiza la información, es de *suponer* que: a. *posiblemente* haya sido Korsch quien le hiciera saber, durante un encuentro en Berlín en enero de ese año, sobre la existencia de este escrito; b. Bloch estaba al tanto del asunto.[6]

Derrotismo y dialéctica se editó por primera vez en alemán y húngaro como anejo de la revista *Magyar Filozófiai Szemle* en 1996 (ed. de László Illés, Budapest: Áron Verlag), muy poco tiempo después de su hallazgo en los depósitos de los antiguos archivos de la Internacional Comunista y el Archivo Central del Partido, alojados ahora en el RCCHIDNI (sigla rusa para "Centro ruso para la preservación y el análisis de documentos de la historia contemporánea"). La versión está incompleta: el mecanografiado se interrumpe en la página 92. Por la lógica de la *inventio* y la *elocutio*, es sensato suponer que lo conservado corresponde con casi la totalidad del original. La primera página contiene dos elementos dignos de mención. Por un lado, una anotación en ruso hecha en lápiz, posiblemente en el contexto de la evacuación del Instituto Marx-Engels-Lenin ante el avance del ejército alemán: "K. F. Inst. Lenin. ¿Eliminar acaso? Escrito incomprensible de un quejicoso que no expresa clara y directamente su punto de vista. 31.10.1941. Podwojskij". Por otro lado, su título en alemán: "Chvostismus und Dialektik".

Chvostismus es la alemanización del ruso *jvostizm* (ХВОСТИЗМ), que proviene de *jvost* (ХВОСТ: "cola", "rabo", "zaga", "estela").[7] En *¿Qué hacer?*, de 1902, Lenin emplea *jvostizm* para denominar la tendencia de los "economistas" agrupados en el periódico *Rabócheie Dielo* (La causa obrera), que irían "a la zaga" del movimiento obrero. Este ir "a la zaga" implica, para Lenin, un retraso respecto de la política organizativa de estos "economistas" en la medida en que *solo* favorecen tácticas circunscriptas al ámbito de las relaciones entre salario y capital industriales. Consecuentemente, sus resultados en la

6. Kracauer a Bloch, 27.5.1926 y 29.6.1926, En: Bloch, E., *Briefe. 1903 bis 1975* [Cartas. 1903 a 1975]. Ed. de K. Bloch et al. Erster Band. Briefe von und an Ernst Mach, Georg Lukács, Annete Kolb, Johann Wilhelm Muehlon, Max Scheler und Siegfried Kracauer. Franfurt a. M.: Suhrkamp, 1985, pp. 272-285.

7. A su vez, *jvost* proviene del alemán *Schwanz*, que significa "cola".

conciencia de clase van también a la zaga, dado que apenas consiguen un entendimiento tradeunionista de la realidad y no pueden colocarse a la altura de las circunstancias. Lenin critica el espontaneismo declarado de estos teóricos, pero advierte que se hallan *por detrás* de la activación espontánea de las masas en Rusia y fracasan por ende al querer encauzarla de modo revolucionario.[8] La apropiación, por parte de Lukács, del término y su contenido conceptual está condicionada por la propia teoría política del filósofo húngaro, por más que uno de los factores fundamentales de esta sea la constatación de su identidad con el leninismo.[9] El lector entenderá que *Chvostismus* refiere a una actitud teórico-política que es *independiente* de la conciencia que sus detentores tengan de sí y que se desprende de la no captación del preciso vínculo entre las categorías que Lukács concibe como "instante" (*Augenblick*), "conciencia de clase" y "Partido". Por estas razones, es apropiada la decisión de usar la palabra *tail* (cola) por parte la edición inglesa del texto lukácsiano: *A Defence of History and Class Consciousnenss: Tailism and the Dialectic* (Verso, 2000). En cambio, resulta desafortunada la opción de la edición francesa: *Dialectique et spontanéité: En défense de Histoire et conscience de classe* (Editions de la Passion, 2001). Es que con *spontaneité* (espontaneidad) no solo no se consigue dar cuenta de la idea del complejo detrás de *jvostizm*, sino que incluso se corre el riesgo de confundir las posturas de Rudas y Deborin (a las que Lukács remite con el término *Chvostismus*) con la de Rosa Luxemburgo (a quien Lukács *siempre* consideró, por más que él mismo emprendiese una crítica contra su espontaneismo, entre los líderes teórico-políticos más destacados de la liberación de la humanidad).

En la labor de traducción y edición de *Chvostismus und Dialektik*, nos hemos visto ante la necesidad de optar entre dos posibles términos para *Chvostismus*: "derrotismo" o "seguidismo", que es el modo en que se traduce la palabra rusa en las ediciones más importantes de las obras de Lenin en castellano (Buenos Aires: Cartago; Moscú: Progreso). Dos razones nos han llevado a elegir "derrotismo". Por un lado, es fortuita la conexión entre lo evocado por el término "seguidismo" y los contenidos conceptuales del *jvostizm* leniniano y el *Chvostismus* lukácsiano. Por el otro, "derrotismo" parece ilustrar con cierta

8. Lenin, *¿Qué hacer?* Caracas: Ministerio de Poder Popular de la República Bolivariana de Venezuela, 2010, pp. 78ss., 124ss., 248ss.

9. Aquí no podemos ni siquiera formular el problema de en qué medida esta identidad es verdadera.

concreción el pesimismo y el desaliento que resultaría del desconocimiento de la posibilidad objetiva del instante revolucionario. Por usar el argumento de Lukács, derrotistas son Rudas y Deborin, quienes excluyen de la historia "todo *instante de decisión*" y, en cambio, la conciben como "una evolución que conduce de una manera mecánicamente fatalista de un estadio de desarrollo de la sociedad a otro".[10] Cuando la procesualidad es sustraída así de todo factor *práctico*, la realización de la Revolución se degrada a una tarea infinita: en *Derrotismo y dialéctica*, Lukács anticipa la crítica que Walter Benjamin haría del fundamento neokantiano de la socialdemocracia en las anotaciones de las "Tesis sobre el concepto de la historia". Los que argumentan la necesidad de colocar a la humanidad en una "sala de espera" del proceso revolucionario, para que se aguarde con serenidad la llegada de este, *son derrotistas.*[11]

Se buscaron, para la traducción de las citas, las ediciones existentes en español. Cuando esto no fue posible, se tradujo directamente del idioma original o, en su defecto, del texto de Lukács. En los casos en que se tiene más de una versión castellana, se eligió aquella que más se adecua a determinados criterios de traducción. Las traducciones citadas fueron modificadas en función de su grado de adecuación a nuestros criterios. Estas modificaciones se hicieron con el doble objeto de evitar equívocos y ofrecer una traducción lo más cercana posible al espíritu del original.

Además de las notas del propio autor y algunos comentarios de los editores a pie de página, el lector encontrará a lo largo del texto números romanos entre corchetes (*verbi gratia*: [LIX]). Se trata de remisiones a pasajes de Deborin y Rudas que se hallan a continuación del texto de Lukács. Estos pasajes resultan imprescindibles para entender cabalmente el blanco del ataque de Lukács en cada caso, o, al menos, el contexto más amplio de los pasajes que discute explícitamente.

La presente edición ofrece seis ensayos de especialistas en el pensamiento de Lukács que abordan aspectos de *Derrotismo y dialéctica*. El primero de ellos, de Antonino Infranca, resume las argumentaciones de las reseñas de Deborin y Rudas y propone entenderlas como formas embrionarias de determinados procedimientos teóricos que resultaron fatalmente decisivos en la

10. *Infra*, p. 24.

11. Benjamin, W., *Gesammelte Schriften* [Obras completas]. Ed. de R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972, tomo I, p. 1231.

ideología estalinista. A continuación, se presentan dos estudios históricos que tratan acerca del desarrollo del Partido Comunista húngaro. Por una parte, Gábor Gángó investiga la política cultural de los comunistas durante la breve República de los Consejos húngara. Allí, Gángó destaca el rol de Lukács en tanto Comisario Popular de Instrucción Pública y examina el alcance de una concepción fuerte de cultura, que, en tanto "clave para una vida no alienada", se arrogaba el fin confeso de la creación del "hombre nuevo".[12] Por otra parte, Miklós Mesterházi desarrolla una historia del Partido Comunista húngaro durante la década de 1920. En este sentido, se ofrece una clave política para comprender el valor de *Derrotismo y dialéctica* en el marco de las luchas e intrigas intestinas del Partido y sus relaciones con la Internacional Comunista. Además, Mesterházi sostiene que la obra de Lukács no es simplemente una repetición de los argumentos expuestos en *Historia y conciencia de clase*, sino que asume, como elemento novedoso, el problema de la contracción de la ola revolucionaria europea. En cuarto lugar, Michael Löwy da cuenta, por un lado, de las supuestas falencias de *Derrotismo y dialéctica.* Entre ellas, menciona la poca talla intelectual de los rivales (Rudas y Deborin), y un cierto "sesgo autoritario" en la concepción de la subjetividad revolucionaria, además del hecho de que no haya alusión alguna a la *cosificación* –el concepto clave de *Historia y conciencia de clase*–. Pero también remite, por otro lado, al aspecto en el que *Derrotismo y dialéctica* es, para él, sobresaliente: la potente "batalla" que se libra allí, sobre la base de concepciones leninianas, "contra la degradación positivista del marxismo".[13] El ensayo de Ronaldo Vielmi Fortes rastrea el vínculo entre la subjetividad y la Revolución en, por un lado, *Historia y conciencia de clase* y *Derrotismo y dialéctica* y, por el otro, el prólogo a la edición de 1967 y su última gran obra, *Para una ontología del ser social.* Vielmi Fortes sostiene que existiría una discontinuidad entre su obra de juventud y de madurez. La mayor importancia dada por el viejo Lukács a la esfera de la economía, así como, centralmente, la relevancia asignada al *trabajo* en tanto complejo,[14] son postuladas como las principales deficiencias de los trabajos tempranos, superados, pues, en la fase tardía de su producción. Finalmente, Nicolas Tertulian estudia *De-*

12. *Infra*, p. 144.
13. *Infra*, p. 173.
14. *Infra*, p. 192

rrotismo y dialéctica a partir del desarrollo de la categoría de praxis en Lukács y la emergencia de su preocupación por las determinaciones de la vida cotidiana.

El trabajo de traducción y edición contó con la inestimable ayuda de nuestro director de investigación en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y la Universidad de Buenos Aires, Miguel Vedda, quien es un reconocido especialista en Lukács y, también, traductor y editor de sus obras. Queremos dejar testimonio aquí, en segundo lugar, de nuestra gratitud con los seis autores que, generosamente, nos cedieron las contribuciones que se presentan en este libro. Asimismo, debemos hacer mención de tres colegas: María Belén Castano y Agustina Fracchia colaboraron con traducciones de dos de los ensayos; María Belforte, por su parte, resolvió cuestiones de terminología filosófica. Nuestro sincero agradecimiento a todas estas personas, que hicieron posible que este proyecto llegara a buen término.

Francisco García Chicote* y Martín Ignacio Koval**
Buenos Aires, julio de 2015

* Doctor en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Es docente en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES-UNSAM) y becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en cuyo marco investiga problemáticas de la República de Weimar.

** Doctor en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Es docente de Literatura Alemana (Facultad de Filosofía y Letras, UBA) y del Taller de Lectura y Escritura (Universidad Nacional Arturo Jauretche). Es becario postdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en cuyo marco realiza una investigación sobre las Robinsonadas alemanas del siglo XVIII.

Derrotismo y dialéctica[1]

Han aparecido algunas críticas de mi libro *Historia y conciencia de clase* (de los camaradas L. Rudas y A. Deborin, en los números IX, X y XII de *Arbeiterliteratur*), que no puedo dejar sin responder. En y para sí, las más estrictas críticas solo podrían resultarme simpáticas. Por cierto, en el prólogo he caracterizado mi libro expresamente como libro de discusión. Hay algunas cosas en él que considero que deben ser muy corregidas; muchas las formularía hoy de forma totalmente distinta. Es decir, estoy muy lejos de querer *defender el libro mismo.* Me sentiría en extremo contento si pudiera considerarlo ya como completamente superado, si viera que su finalidad ha sido completamente realizada. La finalidad: mostrar *metodológicamente* la organización y táctica del bolchevismo como única consecuencia posible del marxismo; comprobar que los problemas del bolchevismo se siguen lógica –de forma lógico-dialéctica, por cierto– y necesariamente del método del materialismo dialéctico, tal como este ha sido elaborado por sus fundadores. Si hubiera habido una discusión que no dejara ninguna piedra sobre la otra al interior de mi libro, pero que implicara un progreso en este sentido, yo me habría alegrado en silencio por este progreso, y no habría defendido ni una sola afirmación de mi libro.

Mis críticos se mueven, empero, en la *dirección opuesta.* Utilizan esta polémica para meter de contrabando elementos mencheviques en el marxismo y en el leninismo. A ello debo resistirme. No defiendo, pues, mi libro. Ataco el abierto menchevismo de Deborin y el derrotismo de Rudas. Deborin es consecuente: ha sido siempre menchevique. Pero el camarada Rudas es un bolchevique. Lo conozco de un largo trabajo partidario conjunto. Mas precisamente

1. Trad. de Francisco García Chicote y Martín Ignacio Koval

por esto es que no estoy en condiciones de replicar respecto de su actividad el reconocimiento que me hace ("en ningún momento titubeó, siempre ha sido un enemigo declarado de todo oportunismo").[2] En tanto las cuestiones del desarrollo del Partido Comunista Húngaro no entran dentro de este debate, voy a ir deduciendo la –siempre presente– propensión del camarada Rudas por el derrotismo de sus argumentos filosóficos y solo traeré a colación, a modo de ilustración de su punto de vista, su último artículo político, que escribió "tras dos años de aprendizaje en el Partido Comunista Ruso".[3] De modo que no me quejo, como supone el camarada Rudas, de "malentendidos". No. Coincido con él en que "los malentendidos no son de naturaleza lógica".[4] [I] Pero justamente por esto me parece muy entendible que no me entienda: él no entiende *el rol del Partido en la Revolución*, por lo que no ha *podido* darse cuenta en absoluto de que todo mi libro gira en torno de esta cuestión. En el caso del menchevique Deborin, esto no asombra en absoluto. Lo contrario sería más sorprendente.

I. Problemas de la conciencia de clase

1. Subjetivismo

Toda vez que se lleva a cabo un ataque oportunista contra la dialéctica revolucionaria, este tiene lugar bajo el lema: "contra el subjetivismo" (Bernstein contra Marx, Kautsky contra Lenin). Entre los muchos "ismos" que me atribuyen Deborin y Rudas (idealismo, agnosticismo, eclecticismo, etc.), el subjetivismo está en primer lugar. En las siguientes exposiciones demostraré que se trata con ello siempre de la pregunta por el rol del Partido en la Revolución; que Deborin y Rudas luchan contra el bolchevismo, cuando dicen combatir mi "subjetivismo".

Así que, en primer lugar: ¿qué hemos de entender aquí por "sujeto"? Y: ¿Cuál es la función del sujeto en el proceso de desarrollo histórico? –esta pregunta es inseparable de la primera, e incluso posibilita su correcta contestación–. Rudas y Deborin se paran aquí, en parte, en el punto de vista vulgar

2. *Arbeiterliteratur* IX, p. 493.

3. Rudas, L., "Genosse Trotzky über die ungarische Proletarierrevolution" [El camarada Trotsky sobre la Revolución proletaria húngara], *Inprekorr* IV, p. 162.

4. *Arbeiterliteratur* XII, p. 1080.

de la vida cotidiana burguesa y su ciencia: separan rígida y mecánicamente sujeto y objeto; consideran como objeto de la ciencia solo aquello que es libre de toda intervención por parte del sujeto, y gritan a tono con la mayor indignación científica cuando se le atribuye al factor subjetivo en la historia un *rol activo y positivo*. Por eso es simplemente consecuente que Deborin me endose la teoría de la identidad de pensamiento y ser, de sujeto y objeto,[5] mientras que en mi libro se dice, literalmente: "su identidad consiste en ser factores de un solo y mismo proceso histórico dialéctico real".[6] La intencional y no intencional tergiversación de mis ideas en su contrario resulta comprensible si tenemos en cuenta la concepción que tiene el propio Deborin del sujeto y del objeto. Afirma "que el único sentido materialista de esta influencia recíproca solo puede ser el de su interpretación como proceso del trabajo, como proceso de la producción, como actividad, como *lucha de la sociedad con la naturaleza*".[7]

Para Deborin *no hay*, pues, *lucha de clases alguna*. ¡"La sociedad lucha con la naturaleza" y con ello basta! Lo que sucede dentro de la sociedad es mera apariencia, subjetivismo. Es por esto que para él –de un modo muy consecuente– la ecuación es: sujeto = individuo y objeto = naturaleza; o sujeto = sociedad y objeto = naturaleza.[8] Deborin no tiene en cuenta que *al interior* de la sociedad tiene lugar un proceso histórico que modifica la relación entre sujeto y objeto. De este modo, empero, el materialismo histórico se ve retrotraído a Comte o Herbert Spencer, por decirlo suavemente. [II]

El camarada Rudas no llega tan lejos. Concede que hay clases y luchas de clases; sí, incluso hay en él pasajes en los que menciona la existencia y la importancia de la acción proletaria, del rol del Partido. Pero esto es siempre tan solo una concesión formal a la teoría leniniana de la Revolución. En lo general, representa consecuentemente el punto de vista opuesto. Mas escuchémoslo a él mismo:

> ¿Qué es una "situación histórica"? Una situación que, como cualquier otra, se desarrolla *independientemente* –aunque a través– de la *conciencia de los hombres*.[9]

5. *Arbeiterliteratur* X, 629.
6. Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Trad. de M. Sacristán. México: Grijalbo, 1969, p. 228.
7. *Arbeiterliteratur* X, 639 (el subrayado es de Lukács).
8. *Íd.*
9. *Ibid.*, p. 678 (el subrayado es de Lukács).

O:

> Los hombres tienen ideas, sentimientos, incluso se ponen fines... e incluso se representan que estas ideas y sentimientos desempeñan un rol importante e independiente en la historia; estos fines son los mismos que se realizan también en la historia.[10]

Aquí hay que decir, ante todo: el camarada Rudas habla continuamente de "la" historia, de "el" hombre y "olvida" –lo que se sigue también de forma consecuente de su concepción básica– que no se trata de "el" hombre, sino del proletariado y de su Partido conductor, que no se trata de "la" historia, sino de la época de la Revolución proletaria. Rudas "olvida" que el punto saliente de mis declaraciones –por él combatidas– reside en que la relación entre conciencia y ser se plantea, para el proletariado, de forma diferente a cualquier otra clase anteriormente aparecida en la sociedad; en que la función activa de la conciencia de clase proletaria en la época de la Revolución adquiere un nuevo significado.

Esto hace al ABC del marxismo, y en particular al ABC del leninismo. Pero nos vemos obligados a repetir este ABC, en vista de los renovados intentos del menchevismo por hacer del marxismo una sociología burguesa, con leyes formales, suprahistóricas y que excluyen toda "actividad humana". Para Rudas, lo característico de la situación histórica es que "se desarrolla independientemente de la conciencia de los hombres".

Veamos cómo describe Lenin la esencia de la situación histórica: "El régimen burgués sufre ahora una extraordinaria crisis revolucionaria en todo el mundo. Tenemos que 'demostrarle' ahora los partidos revolucionarios, que están lo suficientemente autoconscientes, que poseen organización, conexión con las masas explotadas, mediante la praxis, resolución y conocimiento como para usar esta crisis para la Revolución exitosa y victoriosa".[11] Se refiere, además, tras describir los presupuestos objetivos de una situación revolucionaria –"que son independientes de la voluntad no solo de grupos particulares y partidos, sino también de clases particulares"–, a por qué, dada la existencia de tales condiciones, no siempre tiene lugar una revolución: "Porque la revolución no surge de toda situación revolucionaria, sino solo de una situación en la que a los cambios objetivos antes enumerados viene a sumarse un cambio subjetivo, a saber: la

10. *Ibíd.*, p. 685, etc.

11. Lenin, *Rede über die Weltlage am 2. Kongreß der Komintern* [Discurso sobre la situación mundial en el II congreso del Comintern]. Viena, 1920, p. 44.

capacidad de la *clase* revolucionaria para llevar a cabo acciones revolucionarias de masas lo suficiente fuerte como para *destruir* (o quebrantar) el viejo gobierno, que jamás 'caerá', ni siquiera en las épocas de crisis, si no se lo 'hace caer'".[12]

El camarada Rudas no opina así. Expresamente, revoca su "pecado de juventud", la concepción de que la Revolución proletaria húngara de 1919 habría fracasado en primera línea por la ausencia de este momento subjetivo, del Partido comunista. Nadie, ni siquiera él en su periodo "subjetivista", ha afirmado que solo por ello haya fracasado. Tanto en el pasado como ahora, Rudas se muestra como un fiel kantiano: ya sea que sobrestime o subestime "el factor subjetivo", siempre lo *separa* cuidadosamente del "objetivo" y evita observar los dos factores en su *interacción dialéctica.* Rudas intenta ahora mostrar que la República de los Consejos húngara fracasó por obstáculos "objetivos". Como tales cita la pequeñez del territorio, que no dio oportunidad alguna para un repliegue militar; la traición de los oficiales, el bloqueo. Todos estos son hechos. Los tres jugaron un rol importante en la caída de la Dictadura húngara. Sin embargo –y este punto de vista *metódico* es decisivo en nuestra controversia–, ninguno de estos factores puede ser considerado en su mera facticidad, de forma independiente de la pregunta de si había un Partido comunista, si es que queremos seguir siendo dialécticos revolucionarios, leninistas. ¡Bloqueo, hambre! Sí, pero el camarada Rudas nos concederá que el hambre, la escasez, etc., no se acercan a las privaciones del proletariado ruso, y que el nivel de vida de nuestros obreros no descendió ni una sola vez al nivel vienés. Lo que hizo que el bloqueo resultara funesto para la República de los Consejos fue la demagogia socialdemócrata, según la cual el retorno a la "democracia" significaría el levantamiento del bloqueo, el alza del nivel de vida de los obreros; lo funesto fue que los obreros creyeran en esta demagogia... precisamente porque no había un Partido comunista. ¡Traición de los oficiales! Pero el camarada Rudas debería saber, en tanto camarada obrero dirigente, que toda vez que en las tropas hubo comunistas hasta cierto punto capaces, estas se mantuvieron confiables y dispuestas a la lucha hasta el final. ¿Era realmente imposible, en términos "objetivos", para nuestras ocho divisiones (y sus correspondientes regimientos, etc.), encontrar comandantes o comisarios comunistas? Fue imposible... porque no había un Partido comunista que

12. Lenin, "La bancarrota de la II Internacional". En: –, *Obras completas.* Vol. XXV. Buenos Aires: Cartago, 1960, p. 212. Publ. por el Sóviet de Petrogrado en 1918 con el título: Lenin y G. Zinóviev, *Gegen den Strom* [Contra la corriente] (Lukács cita de aquí).

lo decidiera, que impusiera los nombramientos, que determinara las directrices de la acción, etc. ¡La pequeñez del territorio! El camarada Rudas remite con ello a la autoridad de Trotsky. Si yo fuese malicioso, deduciría de sus reflexiones esta consecuencia "sociológico-objetiva": en un país pequeño, en un país sin las posibilidades de repliegue rusas, la Dictadura no es en absoluto posible, entre medio de vecinos imperialistas. (Esto resulta válido, pues, para todos los países europeos). Pero tan solo quiero recordarle a Rudas que la caída de la Dictadura no fue un asunto puramente militar. El Ejército Rojo se hallaba en una muy prometedora contraofensiva, iniciada con grandes éxitos (reconquista de Szolnok), cuando, el 1° de agosto, abdicó la República de los Consejos en Budapest, precisamente porque no había un Partido comunista.

Por supuesto, el hecho de que en Hungría no hubiera un Partido comunista durante la República de los Consejos tiene causas objetivas. Pero estas causas objetivas fueron antes, por un lado, en parte, subjetivas. (Momentos de la historia del movimiento obrero). Por otro, solo para los kantianos, que separan el sujeto y el objeto de forma adialécticamente rígida, queda descartada la importancia del factor subjetivo porque su aparición, la posibilidad de su activación, la posibilidad de su significado decisivo descansa sobre causas objetivas. Por el contrario. Es justamente en este entrelazamiento donde se muestra aquella interrelación dialéctica que me empeñé en elaborar en mi libro, y cuya existencia es puesta en duda –de forma más o menos abierta– por Deborin y Rudas.

Expresada en un sentido filosófico universal (es decir, en este caso, de un modo falso), esta interacción significa tanto como que el reflejo subjetivo del proceso objetivo es un factor del proceso mismo, eficaz de hecho y no solo imaginariamente. Estos reflejos subjetivos no constituyen tan solo, pues, un elemento de unión inevitable entre dos factores objetivos, elementos de unión que, sin embargo, puedan ser dejados de lado en la observación "objetiva" de las cosas, pues estas no dependen "objetivamente" de aquellos; los reflejos subjetivos muestran, empero, que los hombres hacen su propia historia realmente, y no solo de forma imaginaria. Hemos dicho: expresar la interacción en un sentido filosófico universal significa, en este caso, hacerlo de un modo falso. ¿Por qué? Porque este estado de las cosas *se da de un modo histórico concreto recién con la aparición del proletariado*, porque el proletariado es el primer y hasta ahora único sujeto en el curso de la historia para el que es válida esta concepción. De modo que todos los pensadores que han atribuido a un sujeto real o fantástico (grandes hombres, almas nacionales, etc.) una influencia tal del sujeto sobre la realidad, sobre el decurso de la

historia, se han vuelto necesariamente, en sus métodos, idealistas, y hubieron de arribar, en sus resultados, a falsas construcciones y mitologías históricas.

Naturalmente, la ciencia burguesa y el menchevismo, completamente influenciado por ella, ponen en duda toda posibilidad de influenciar la realidad también para el proletariado, o la conceden meramente en una forma fantástica y mitológica. En los dos casos se trata, con todo, de la misma interpretación *ahistórica* de la realidad. Así como la ideología feudal-medieval ha compuesto una relación atemporal entre el hombre y Dios, la ideología burguesa y menchevique construye una "sociología" atemporal, en la que las formas de existencia fundamentales de la sociedad burguesa (por cierto, en una forma ideológica más o menos deformada) aparecen de igual modo como formas de existencia del pasado y del futuro, del comunismo primitivo y de la revolución social. Por el contrario, para la ciencia del proletariado, precisamente porque es un instrumento de su praxis revolucionaria, resulta vital liberarse de esta perspectiva: indagar exactamente el rol concreto que le corresponde al proletariado en tanto factor subjetivo de la historia, poner en claro la función que posee su conciencia de clase (y *solo* la suya) en el proceso histórico.

El camarada Rudas, en todo caso, se sitúa en la fila de aquellos que discuten esta posibilidad y entra así en las más grandes contradicciones. Me endosa –con la ayuda de citas sacadas de contexto– la idea de que en toda lucha de clases el factor decisivo es la capacidad de la clase de comprender la totalidad de la sociedad *adecuadamente*. Mientras que en mi libro se resalta expresamente que la clase llamada a dominar y las clases declinantes, condenadas a la derrota, se diferencian a partir del criterio de si desde su punto de vista de clase "la totalidad de la sociedad existente es *en absoluto* perceptible", o de si aquellas son o no capaces de "organizar la totalidad de la sociedad de acuerdo con [sus] intereses".[13] Y acerca de esta totalidad se dice que para cada clase se ha de investigar "qué factor del proceso conjunto de la producción afecta del modo más inmediato y más vital a los intereses de las diversas clases. En segundo lugar, habría que estudiar la medida en la cual corresponde a los intereses esenciales de la clase considerada el rebasar esa inmediatez, el concebir el factor para ella inmediatamente importante como mero factor del todo, y el superarlo de esta manera. Y, por último, habría

13. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 56. El subrayado es de ahora.

que investigar la naturaleza de la totalidad hacia la cual se avanza entonces, y en qué medida es captación real de la concreta totalidad productiva".[14]

De este modo resulta posible diferenciar entre sí las diferentes formas de la "falsa conciencia". Acto seguido (páginas 59 a 64 de mi libro) se explica detalladamente que en las sociedades precapitalistas *cada* clase podía poseer *solo* "falsa conciencia", y, luego del análisis de las clases en la sociedad burguesa, se muestra cómo se abre paso en la conciencia de clase proletaria este tipo (adecuada comprensión del todo social) y esta función (influencia concreta y consciente sobre el proceso histórico) *especiales, nunca* antes dados. Ahora bien, en la medida en que Rudas ignora tanto esta gradación histórica de las cuestiones relativas a la conciencia de clase, como su significado especial en el caso del proletariado, refuta triunfalmente mi "idealismo", mi "subjetivismo". Pues bien, coincido completamente con él en que los malentendidos no son de naturaleza lógica, y pregunto: ¿Por qué surgió en él este malentendido, dónde se originó y cuál es su finalidad política? Y aquí nos muestran sus conclusiones, claramente, cuál es la fuente del mismo: su fatalismo derrotista.

Este fatalismo sale muy extremamente a la luz cuando dirige los más violentos ataques contra mi así llamada "teoría del instante".[15] No me quiero demorar de nuevo aquí en el cómico "malentendido", como si de lo que se tratara fuera del rol de las grandes personalidades. El camarada Rudas "entiende mal" aquí para no tener que mirar a los ojos un *principio elemental* del bolchevismo. Contrasta esta teoría del "instante" –según el probado truco derrotista– con el [concepto de] proceso, que yo, supuestamente, dejo por completo de lado.[16] No quiero introducir aquí los innumerables pasajes de mi libro a partir de los cuales queda muy claro que ese no es el caso. Sin embargo, el camarada Rudas tiene razón en hablar de "proceso" en contraste con "instante", en tanto su concepto fatalista-derrotista de proceso excluye de hecho todo *instante de decisión*. Pero se hace la tarea muy fácil para él y delata así en demasía sus convicciones más íntimas: para él no hay instantes de decisión en absoluto; su "proceso" es una evolución que conduce de una manera mecánicamente fatalista de un estadio de desarrollo de la sociedad a otro. Por cierto, nunca se expresa esto del todo explícitamente. El camarada Rudas es demasiado precavido (como cualquier derrotista

14. *Ibid.*, p. 59.

15. *Arbeiterliteratur* XII, p. 1077s.

16. *Ibid.*, p. 1082.

actual) como para abandonar la conexión con Lenin, pero precisamente el modo en que opone "proceso" e "instante" descubre a las claras su concepción. ¿Qué es un "instante"? Una situación, cuya duración temporal puede ser más corta o más larga, pero que se destaca del proceso que conduce hacia ella por el hecho de que en ella se concentran las tendencias esenciales del proceso, de modo que en tal instante ha de tomarse una *decisión* respecto de la *dirección futura del proceso*. Esto quiere decir: las tendencias alcanzan una suerte de punto culminante, y según cómo se *actúe* en la situación dada, el proceso asume una nueva dirección, después del "instante". Así que el desarrollo no ocurre en un aumento rectilíneo, de forma tal que, por ejemplo, en un desarrollo propicio para el proletariado, pasado mañana la situación *debería* ser más apropiada que mañana, etc., sino que en un *determinado* punto la situación requiere que se tome una decisión, y pasado mañana sea ya tal vez *demasiado tarde* para hacerlo. El camarada Rudas podría pensar acaso en el artículo de Lenin acerca de los "compromisos", en el que, según este, unos días de demora volvieron superflua la propuesta de un compromiso con los mencheviques y los eseristas[17], y en el que se dice que "quizás aquellos pocos días, en cuyo transcurso *todavía* era posible un desarrollo pacífico, *también* hayan pasado";[18] o en la preocupación de Lenin, relativa a que los bolcheviques pudieran desperdiciar el instante de la posible toma del poder, en los días de octubre: "La historia no perdonará ninguna dilación a los revolucionarios que hoy pueden triunfar (y que triunfarán hoy con toda seguridad) y que mañana correrán el riesgo de perder mucho, tal vez de perderlo todo".[19]

El camarada Rudas va a protestar, por supuesto, por el hecho de que su perspectiva sea presentada aquí como opuesta a las ideas fundamentales de Lenin. Él prepara el camino para este reproche con un cuidado encomiable: por un lado, hace que el "instante" se oponga al "proceso", como si el proceso no consistiera en una larga serie de instantes, de los que, por cierto, algunos sobresalen sobre los otros en cuanto a su significado cuantitativo de forma tal, que esta cantidad se transforma;[20] y, por el otro, atribuyéndome un subjetivismo idealista. No obstante, subrayo –y no veo el menor motivo para rectificar mis

17. Miembros del Partido Social-Revolucionario ruso (nota de los eds.).

18. Lenin, "Acerca de los compromisos". En: –, *Obras completas*. Vol. XXV, p. 301.

19. Lenin, "Carta a los miembros del C.C.". En: –, *Obras completas*. Vol. XXVI., p. 221.

20. Cf. G. Plejánov sobre la "Bedeutung der Knotenlinie der Massverhältnisse" [Significado del nodo orbital de las relaciones de masas], *Neue Zeit* X, I, p. 230.

consideraciones o suavizarlas en algún sentido– que en tales instantes todo depende de la conciencia de clase, de la voluntad consciente del proletariado; que el factor de la decisión [das Moment der Entscheidung] reside únicamente en ello. La interacción dialéctica de sujeto y objeto en el proceso histórico consiste precisamente en el hecho de que el factor subjetivo (que es, de manera obvia y muchas veces resaltada por mí, un producto, un factor del proceso objetivo) influye sobre el proceso mismo en determinadas situaciones históricas, cuya emergencia es también provocada por el proceso objetivo, proporcionando una dirección. Esta influencia solo es posible en la praxis, en el *presente* (es por ello que empleo –a fin de subrayar nítidamente este carácter presente y práctico– el término "instante"). Una vez que la acción queda concluida, el factor subjetivo retorna a la fila de los factores objetivos. Así, para cada partido, su propio desarrollo ideológico –proudhonismo en Francia, lassalleanismo en Alemania– es un factor objetivo, con el que todo político marxista tiene que contar como un hecho objetivo. La interacción dialéctica arriba expuesta surge, así pues, "exclusivamente" en la praxis. En el "mero" pensamiento, esto es, en el pensamiento escindido de la praxis, el sujeto y el objeto se oponen, delimitándose el uno del otro con claridad, y todo pensamiento que atribuye esta característica de la praxis simplemente a la teoría, acaba en una mitología conceptual, tiene que resultar idealista (Fichte). Pero, del mismo modo –y este es el caso de Rudas–, cae en el fatalismo todo pensamiento que desconoce esta característica específica de la praxis proletaria, de la praxis transformadora, que quiere transferir la rígida oposición de sujeto y objeto a partir de la teoría "pura" a la praxis. Con ello, elimina la praxis. Se vuelve una teoría del derrotismo.

El "instante" no puede en absoluto ser separado, así pues, del "proceso"; el sujeto no se opone en absoluto rígida y tajantemente al objeto. El método dialéctico no significa ni una unidad indiferenciada ni una tajante separación de los factores. Más bien, lo contrario: la ininterrumpida autonomización de los factores y la ininterrumpida superación de esta autonomía. En mi libro he ya mostrado repetidas veces cuál es el aspecto concreto de esta interacción dialéctica de los factores del proceso bajo la renovada superación de esta autonomía. Aquí se trata de ver que, en el estadio presente del proceso histórico, en el periodo de la Revolución proletaria, esta autonomía (dialéctica y, por ello, superada de nuevo dialécticamente) del factor subjetivo es un rasgo característico decisivo de la situación general. Habría que suponer que esta concepción es, entre los leninistas, un lugar común. ¿Cómo puede acaso llegar a pensarse la idea central de Lenin de

la preparación y organización de la Revolución sin un rol *activo y consciente* tal del factor subjetivo? ¿Y quién podría llegar a pensar en la concepción de Lenin sobre los factores decisivos de la Revolución, la teoría de la insurrección como arte, que proviene de Marx pero que fue concretada por Lenin, sin esta función del factor subjetivo? ¿Y no estaban condicionados todos los reproches que se alzaron contra Lenin (incluso por parte de Rosa Luxemburgo), precisamente, por la idea de que la Revolución se realiza por medio de las fuerzas económicas, "por sí misma", por así decir; esto es, dicho de otro modo, "espontáneamente", de forma "elemental", sin que el elemento *conscientemente subjetivo* tenga un rol decisivo?

En sus decisivas explicaciones acerca de la insurrección como arte, el camarada Lenin delimita, en primer lugar, el concepto marxista de insurrección respecto del blanquista.[21] Allí resalta cómo el desarrollo objetivo de la Revolución tiene que presionar hacia la insurrección (guerra, hambruna, movimiento de los campesinos, vacilación de las clases altas, desarrollo revolucionario del proletariado) para que esta pueda tener éxito, y cómo este desarrollo influye sobre la actitud de la clase obrera. (En julio, los obreros y soldados "no estaban dispuestos a *batirse* y *morir* por la posesión de Petrogrado").[22] Pero si la situación objetiva para la insurrección está madura, si ha llegado el "instante" de la insurrección, el factor consciente y subjetivo del proceso revolucionario se eleva a una actividad autónoma. Lenin contrasta muy agudamente la mera aparición elemental-revolucionaria de las masas con esta intervención activa y decisiva de la vanguardia con conciencia de clase. Así escribe, acerca de la situación antes del otoño y en el otoño: "Y, [por otro lado], se necesita la desesperación reflexiva de las amplias masas, que *sienten* la imposibilidad de salvar nada ya con arreglos a medias, que no hay manera de 'influir', que los hambrientos 'lo destruirán todo, lo harán todo añicos hasta de un modo anarquista', si los bolcheviques no saben dirigirlos en el combate decisivo".[23] Ahora bien, si miramos ahora más de cerca sus observaciones sobre la insurrección misma –que remiten al pasaje de "Revolución y contrarrevolución en Alemania"– desde un punto de vista metodológico, que nos parece que es el apropiado aquí, vemos que aquellas, por un lado, ponen de relieve los factores *realizados* conscientemente, es decir, producidos por el

21. Lenin, "El marxismo y la insurrección". En: –, *Obras completas*. Vol. XXVI, p. 12. Cf. tmb., en el mismo volumen, "Carta a los camaradas", pp. 182-201.

22. Lenin, "El marxismo y la insurrección", p. 14.

23. Lenin, "Carta a los camaradas", p. 196s.

lado subjetivo (por el sujeto que actúa conscientemente): agrupamiento de las fuerzas, ataques por sorpresa, etc. Por otro lado, vemos que estas observaciones remiten, muy nítidamente, a los factores puramente subjetivos: resolución, preponderancia moral, etc. La insurrección como arte es, por lo tanto, un factor del proceso revolucionario en el que *el elemento subjetivo tiene una preponderancia decisiva.* Es superfluo repetir que tanto la posibilidad de esta preponderancia, la situación objetiva propicia para la insurrección, como la existencia de un sujeto tal, de un Partido Comunista, son productos del desarrollo social y económico, por más que, claro está, ninguno se desarrolla *independientemente* del sujeto, ninguno es un *mero producto* del proceso de desarrollo social elemental. El factor subjetivo alcanza en este "instante" su importancia predominante justamente porque y en tanto ha sido consciente y activo en el desarrollo anterior. (Un buen contraejemplo lo constituye el octubre alemán con Thalheimer como teórico del derrotismo espontáneo). Pero en el "instante", la decisión y, con ella, el destino de la Revolución proletaria (y, por ende, el de la humanidad) dependen del factor subjetivo. Es imposible comprender correctamente el concepto leninista del proceso revolucionario sin entender esta importancia central de la insurrección como arte; Lenin decía que en el momento presente (aunque esto se refiere a *todas* las situaciones revolucionarias), "no se puede ser fiel al marxismo, a la Revolución, *sin considerar la insurrección como un arte*".[24]

Por cierto: el camarada Lenin rechazó con vigor todo subjetivismo "de izquierdas" (y en una oportunidad también yo he recibido una merecida refutación de su parte, a causa de un artículo sobre parlamentarismo, publicado en *Kommunismus*, en 1920). Mas justamente esta lucha muestra a las claras que Lenin no ha combatido para nada en cuanto a los principios el reconocimiento del factor subjetivo, sino únicamente su *aplicación incorrecta.* Por un lado, toda falsa evaluación de la situación objetiva; es decir las interpretaciones que, de un modo irreflexivo, consideraban que el "instante" decisivo había llegado, por más que objetivamente no estuviera dado. Por otro, concepciones que, de forma mecánica, hacían extensivo a todo el proceso el rol decisivo que le corresponde al factor activamente subjetivo y consciente; que se imaginaban que una tal influencia sería posible en todo momento y en toda circunstancia, y no meramente bajo condiciones concretas muy determinadas; que, por lo tanto –al contrario del camarada Rudas, que disuelve completamente los "instantes" en el "proceso", arribando así (en el mejor

24. Lenin, "El marxismo y la insurrección", p. 18.

de los casos) a una teoría luxemburguista de la espontaneidad– convierten la verdad concreta de los "instantes", que son determinados, concretos e históricos, en la falsedad abstracta de una influenciabilidad permanente decisiva del proceso. Una tal teoría "izquierdista" del instante desprecia justamente el factor de la transformación dialéctica, que es, precisamente, la esencia concreta, revolucionaria, del "instante". De la insurrección como arte resulta un juego con la insurrección; el legítimo rol activo del sujeto se transforma en un subjetivismo fraseológico.

Pero con el dominio del proletariado se produce aquí un cambio cuantitativo tan importante, que se torna cualitativo. Si la Dictadura del proletariado es ejercida por un verdadero Partido Comunista (es decir, si *no* se da como en Hungría), esta función del factor subjetivo adquiere una cierta consistencia –dialécticamente limitada, por cierto–. No se trata de que el Partido pueda modificar a su antojo la estructura económica del país, sino de que en la lucha entre las distintas tendencias sociales y económicas que, evidentemente, repercuten aún de forma siempre elemental, el Partido (y, a través suyo, tanto el aparato estatal como la masa de los obreros) está en condiciones de influir *consciente y activamente* en el desarrollo de estas tendencias. Por cierto, Lenin ha combatido enérgicamente en muchas oportunidades contra camaradas "de izquierdas" que sobreestimaban la importancia, la fuerza y consistencia de este factor, si bien no en cuanto a los principios, sino porque sus planteamientos eran abstractos, porque esta abstracción suya falsea los factores concreto-dialécticos de la situación concreta. Pero tampoco ha combatido menos enérgicamente contra los que ignoran la importancia del factor subjetivo, los que capitulan de forma derrotista ante las tendencias elementales, que se dan de forma económicamente necesaria. Introduzco tan solo las siguientes frases de su discurso del XI Congreso del PCR: "[El capitalismo de Estado] es aquel capitalismo que somos capaces de restringir, [...] de fijarle límites; este tipo de capitalismo está relacionado con el Estado, y el Estado son los obreros, la parte más avanzada de ellos, la vanguardia, nosotros mismos. Debemos colocar dentro de determinado marco –aún hoy no sabemos hacerlo– este capitalismo de Estado. He aquí lo esencial. Y de nosotros depende [qué formas] tomará".[25]

De modo que Lenin dice: "de nosotros depende". Por supuesto que no en todos los casos, y no siempre del mismo modo. Pero afirmar (como lo hace el

25. Lenin, "XI Congreso del PCR" (7 de marzo – 2 de abril de 1922). En: -, *Obras completas*. Vol. XXXIII, p. 255.

camarada Rudas)[26] que, según Lenin, para la Revolución "tan solo" es necesario "el gigantesco paso del desarrollo de las fuerzas productivas", es falsificar la teoría de Lenin y torcerla hacia el derrotismo y el menchevismo. De igual modo, es una falsificación de mis opiniones afirmar que "solo" la conciencia de clase del proletariado es la fuerza motora de la Revolución. [III] En *determinadas situaciones* (de ahí la terminología: instante) constituye ella, de hecho, el factor decisivo. El propio camarada Rudas admitirá que ha habido en el curso de la Revolución momentos muy propicios que no han sido aprovechados. Pero no es de bolchevique, no es de leninista afirmar después, *post festum*, que el proletariado "vaciló", que no estaba "maduro" para la acción, o, incluso, que el desarrollo de las fuerzas productivas no permitía "aún" la transición hacia la Revolución. El hecho de que vivamos en el periodo de la Revolución se basa –de forma objetiva, económica– en el hecho de que las fuerzas productivas ya han alcanzado este grado de desarrollo. Si, por cierto, justamente en los países decisivos, el proletariado se halla subjetivamente inmaduro para la Revolución, esto se debe, claro está, a causas objetivas, sociales, entre las cuales, sin embargo, los factores subjetivos que se han vuelto objetivos juegan un rol extraordinariamente grande. (Así, por ejemplo, el hecho de que el primer gran movimiento revolucionario de los obreros ingleses, el cartismo, se viniera abajo justo en la época de la gran expansión capitalista, antes del inicio de las exitosas luchas económico-sindicales; las tradiciones de la gran revolución burguesa, sindicalismo y proudhonismo en Francia; la revolución desde "arriba" como fundadora de la unidad nacional y del –Estado burgués imperialista en Alemania considerado económicamente–, etc.). Pero cuando el desarrollo económico sacude los fundamentos sociales de un Estado tal, en ese caso, no obstante, *depende de la conciencia de clase del proletariado* el que la crisis resulte mortal o superable para la burguesía. "Solo cuando las 'capas bajas' no quieren lo viejo, [...] solo entonces puede triunfar la Revolución".[27] ¿Cree el camarada Rudas que, en Lenin, este "querer" solo es decorativo? (Por el modo en que, en diversos pasajes, cita siempre de un modo sarcástico la frase "el reino de la libertad", parece suponer esto en Marx y Lenin). Y, por cierto, para un comunista debería ser obvio que Lenin no se representa este querer como algo espontáneo y elemental. Debería saber que la vacilación o

26. *Arbeiterliteratur* XII, p. 1085.

27. Lenin, *La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1972, p. 89.

la resolución de las masas dependen en gran medida de la conducta astuta y decidida, o cobarde, derrotista y fatalista de la vanguardia, del Partido Comunista, de la "forma de la conciencia proletaria de clase".[28] También aquí ha de bastar con una frase de Lenin: "[se suele] olvida[r] que la línea firme del Partido, su decisión inquebrantable, *también* es un *factor* del estado de ánimo, principalmente en los momentos revolucionarios más agudos: de esto, por supuesto, [la gente] se olvid[a] 'a propósito'. A veces, a la gente le resulta muy 'a propósito' olvidar que los dirigentes responsables, con sus vacilaciones y tendencias a destruir lo que han adorado ayer, introducen las oscilaciones más indecentes también en los estados de ánimo de determinadas capas populares".[29]

Hay, así pues, momentos del proceso ("instantes"), en los que la decisión depende "solo" de la conciencia de clase del proletariado. Resulta obvio a partir de lo que hemos dicho hasta aquí que estos momentos no flotan libremente en el aire, ni pueden ser provocados a voluntad, sino que son producidos por el proceso objetivo; no pueden ser aislados, por ende, de este. Y, según mi parecer, tanto menos resultan aislables del proceso cuanto que, más bien, su aparición en el proceso es una característica muy esencial del proceso mismo, por lo que la misma concepción revolucionario-bolchevique (y no derrotista) del proceso depende del conocimiento de esta relación. Mientras que los mencheviques entienden incluso los momentos decisivos –en los que tiene lugar la influencia activa del factor subjetivo– según el esquema de un "desarrollo gradual", para los bolcheviques, el carácter de los momentos decisivos, recién descripto, ha de ser descubierto también en el proceso. Es decir: han de descubrir este carácter de la estructura del proceso –que no se desarrolla de un modo evolucionista ni orgánico, sino por medio de contradicciones, a los golpes, con avances y retrocesos– en cada momento de –aparente– calma. "No hay ningún momento", decían las tesis organizativas del III Congreso, "en el que un Partido Comunista pueda no estar activo". ¿Por qué? Porque no puede haber ningún momento en el que este carácter del proceso, el germen, la posibilidad de la influencia *activa* del factor subjetivo falte por completo: "¿Y qué es, por ejemplo, cualquier huelga, sino una pequeña crisis de la sociedad capitalista? ¿No tenía acaso razón el ministro prusiano del Interior, el señor von Puttkamer, al pronunciar su

28. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 45.

29. Lenin, "Carta a los camaradas", p. 195.

conocida sentencia: 'En cada huelga se oculta la Hidra de la Revolución'?"[30] Por cierto, aquí lo cuantitativo se torna cualitativo. Sin embargo, quien cierre sus ojos ante la cuestión fundamental, no podrá entender jamás correctamente esta cara del proceso, ni a gran ni a pequeña escala; quien, como Rudas, por miedo derrotista a caer en un "subjetivismo", niegue rotundamente estos factores, va a reaccionar ante los factores más ocultos, de forma necesaria (como debieron experimentarlos tan a menudo los camaradas húngaros que colaboraron con el camarada Rudas), de un modo directamente fatalista y derrotista.

Está claro que la *preparación* de la Revolución, una cuestión fundamental del leninismo, resulta por completo inconciliable con esta perspectiva derrotista. El camarada Rudas tergiverza aquí realmente –si bien de un modo inconsciente– a Lenin, en la medida en que toda vez que el asunto por él tratado requiere de forma apremiante de aquel concepto, él desliza el de "prever". "El proletariado está, por el momento, inmaduro para llevar a cabo su liberación. La maduración depende de muchas circunstancias; entre estas, también la conciencia del proletariado juega un cierto rol, quizás incluso uno grande. Pero esto no impide *prever* que el proletariado debe madurar, que tiene que llegar una época en la que cumplirá su misión, y en la que también se hará consciente de ella".[31] No se trata aquí solo de un casual desliz estilístico. Esto queda claro no solo por el repetido empleo de esta expresión, sino también por el hecho de que el camarada Rudas me reprocha triunfalmente, en tanto espantosa consecuencia de mi "subjetivismo", que "entonces, los socialdemócratas tienen razón con su teoría de que el proletariado tiene que ser educado y formado antes de que la Revolución pueda ser iniciada. ¡Entonces los socialdemócratas tienen, por cierto, razón, en lo tocante a su 'política', al limitar toda su actividad a un 'trabajo educativo'!".[32] El camarada Rudas opina abiertamente, por lo que se ve, que la influencia ideológica solo es posible por la vía del "trabajo educativo"; cualquier otra influencia ocurre por medio de la economía, que penetra en las cabezas (de modo automático, sin una acción activa o consciente). El camarada Rudas no se da cuenta de cuán kantiano es él aquí, de en qué gran medida entiende los problemas relativos a la ideología de un modo kantiano y subjetivista, según el esquema de la separación precisa

30. Lenin, "Informe sobre la Revolución de 1905". En: –, *Obras completas*. Vol. XXIII, p. 248.

31. *Arbeiterliteratur* X, p. 696s.

32. *Arbeiterliteratur* X, p. 670ss.

entre la razón "pura" y la "práctica". Por cierto, yo soy lo suficientemente "subjetivista" como para no menospreciar tampoco el trabajo educativo, y me parece deseable en grado extremo que los camaradas como Rudas se dediquen a leer exhaustivamente los escritos de Lenin acerca de la organización, antes de soltar, en nombre del leninismo, una perorata casi bernsteiniana contra el "subjetivismo".

2. Atribución

Pero de este modo, según Rudas, nos hallamos ya, de nuevo, ante uno de mis pecados capitales teóricos. Me refiero a la así llamada conciencia de clase "atribuida".

Antes de que me refiera al problema real, el lector ha de conceder algunas consideraciones introductorias. Primero: tal como para cada problema que he tratado en mi libro, no le doy una importancia especial al término "atribución". Si resultara que aquello a lo que me refería con esta expresión –que sigo teniendo, en lo esencial, aún hoy, por correcto, y que defenderé en lo que sigue– puede ser expresado de otro modo, mejor, de forma menos equívoca, no lloraré lágrima alguna por la palabra "atribución". Si la expresión es mala, puede desaparecer. De modo que si no he de seguir a Rudas en sus redundantes explicaciones acerca del significado y del origen de la *palabra* "atribución" (procuro hablar tan solo de *la cosa misma*), tengo que hacer notar, con todo, que también en lo tocante a esto simplifica las cosas –sea por desconocimiento de los hechos, sea a propósito–. Rudas presenta el asunto de forma tal, como si "atribución" significara dependencia funcional, es decir, como si fuera un término matemático, cuya tarea consiste en sustituir la causalidad.[33] Esto es objetivamente incorrecto. "Atribución" es un antiguo término *jurídico*. Si mal no recuerdo, se halla ya en Aristóteles. Pero la acepción que yo le doy es la que se volvió usual recién en la jurisprudencia posterior. Y, por cierto, a raíz de una tendencia *objetivista*: ha de ayudar a identificar la conexión causal, objetivamente decisiva de la confusión de las relaciones superficiales y los estados psicológicos objetivos. Por ejemplo: un objeto cae de una ventana y mata a un peatón en la calle. ¿Quién es el culpable, desde un punto de vista jurídico, y *qué* es lo que inculpa a la persona en cuestión? No importa aquí, en primer término, lo que esta pensó, o cuál haya sido su intención, sino si *podía* y *debía* saber que su acción u omisión *tenía que* conducir de forma normal a esta consecuencia. Para no detenerme demasiado en un detalle que, en el actual

33. *Íd.*

debate, es secundario, remito, por ejemplo, a una definición conceptual como la del *diligens pater familias* del derecho romano. Está claro para qué sirven estas definiciones conceptuales. Justamente, para ayudar a reconstruir, a partir de los hechos, lo *objetivamente* esencial de una situación jurídica, para resaltar lo objetivamente *típico* de un caso tal. (Este objetivamente típico no tiene por qué coincidir siempre con el promedio estadístico, por más que, en circunstancias normales, se mueve obviamente en esa dirección; pero es completamente posible que, por ejemplo, en una coyuntura de boom económico, el promedio de los especuladores no proceda según las usanzas el comerciante "normal", y, sin embargo, aquel puede aún constituir una medida para la atribución jurídica).

Pues bien, este método es utilizado –consciente o inconscientemente– de forma ininterrumpida en la ciencia de la historia; es decir, a partir de los hechos que se nos presentan, se hace el intento de reconstruir la situación objetiva, y los factores "subjetivos" son explicados a partir de esta (y no al revés). Dejando de lado los detalles inesenciales, se determina a partir de esta situación objetiva lo que los hombres actuantes en ella eran capaces de hacer o de dejar hacer en su situación, dada una comprensión normalmente correcta; y, luego, a partir de este parámetro, se evalúan sus errores o aciertos, etc. Remito, a modo de ejemplo, tan solo a la historia de la guerra de Delbrück, ya que tal vez el camarada Rudas halle aquí un sosiego en el juicio de Mehring según el cual aprender algo de ella no implica una mancha en su pureza marxista. Pero si relee el artículo de Engels sobre la guerra de 1870-71, encontrará un método análogo, por ejemplo, en la crítica de la campaña de Bourbaki.[34] Y en cuanto a la crítica política, las cosas no son distintas. La crítica de Marx y Engels a los partidos burgueses, en 1848-49, consiste siempre –en un sentido metodológico– en mostrar lo que, en la situación económica y política objetiva dada, podrían y deberían haber hecho, y que, sin embargo, han omitido hacer. Piénsese en la crítica que en *El 18 Brumario* Marx hace a la Montaña y el Partido del Orden. El análisis de la situación objetiva no muestra meramente una imposibilidad puramente objetiva de dar un paso en un determinado sentido, o de un éxito (imposibilidad de una victoria proletaria en la Batalla de Junio), sino también, en algunos puntos, la incapacidad de las clases, de los partidos y de sus líderes para extraer las consecuencias posibles de la situación dada y para actuar de acuerdo con estas. Así, por ejemplo, en el análisis de la lucha entre el ministerio

34. Cf. por ejemplo Engels, *Notes on the war* [Notas sobre la Guerra]. Viena, 1923, pp. 122-23, 127, etc.

no parlamentario de Bonaparte y el Partido del Orden, cuando el ministro del Interior habló de la amenaza para la paz. Dice Marx: "Bastó que hasta un Vaïsse conjurase el espectro rojo, para que el Partido del Orden rechazase, sin discutirla siquiera, una proposición que hubiera valido a la Asamblea Nacional una enorme popularidad y obligado a Bonaparte a echarse de nuevo en sus brazos. En vez de dejarse intimidar por el poder ejecutivo con la perspectiva de nuevos desórdenes, habría debido, por el contrario, dejar a la lucha de clases un pequeño margen, para mantener bajo su dependencia al poder ejecutivo".[35]

Pero mientras solo se trate de clases que actúan –a causa de su situación económica–, necesariamente con *falsa conciencia*, en la mayoría de los casos, para entender correctamente la situación económica, el decurso del proceso histórico, alcanza con contraponer simplemente a la falsa conciencia la realidad objetiva de la vida económica. Pero ya el ejemplo recién introducido nos puede instruir acerca de que la simple contraposición no siempre es suficiente. Pues también la "falsa conciencia" puede ser falsa de un modo dialéctico o mecánico; es decir, hay relaciones objetivas que es *imposible* que puedan ser entendidas por una clase tal (conforme a su situación de clase), y hay, al interior de las mismas relaciones, situaciones que sí pueden ser reconocidas, situaciones en las que es *posible* (de acuerdo a la clase) actuar correctamente, de un modo consciente o inconsciente, de modo correspondiente a la situación objetiva. Sin embargo, los pensamientos reales acerca de tales situaciones (en las clases, los partidos, los líderes), no siempre dan con este accionar correcto –con los que podrían haber dado, en virtud de su situación de clase–. Hay una distancia entre la conciencia que tienen realmente de su situación y la conciencia que –en vista de *su* situación de clase– *podrían* tener de esta situación. Superarla, en lo posible, es precisamente la tarea de los partidos y sus líderes. (Repito: el segundo caso de nuestro dilema *no* coincide con el conocimiento científico objetivamente correcto de la situación histórica; esto solo es posible sobre la base del materialismo histórico).

El proletariado se encuentra en otra situación: en vista de *su* situación de clase, *puede* tener un conocimiento correcto del proceso histórico y de sus etapas individuales. ¿Pero lo posee en todos los casos? De ninguna manera. Y cuando esta distancia se constata como *hecho*, es una obligación de todo marxista reflexionar sinceramente acerca de sus *causas* y, sobre todo, acerca de los *medios*

35. Marx, "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte". En: – y Engels, *Obras escogidas*. Ed. al cuidado de J. Jesiot. Buenos Aires: Ed. Ciencias del Hombre, 1973. Tomo 4, p. 339.

para superarla. Esta cuestión constituye el *núcleo objetivo* de mi diferencia con el camarada Rudas en lo que hace al problema de la "atribución". Por conciencia de clase "atribuida" se entiende, por cierto, la conciencia que se corresponde con la respectiva situación económico-objetiva del proletariado, con la conciencia que el proletariado puede alcanzar. He utilizado la expresión "atribución" a fin de ilustrar con toda claridad esta distancia; y repito que así como estoy dispuesto a abandonar la expresión si genera malentendidos, de ningún modo lo estoy a dar un solo paso atrás en lo que respecta al *asunto mismo*, en la concepción *bolchevique* de la lucha de clases, a favor de reparos derrotistas y mecanicistas.

Como habrán de saber los lectores de esta polémica, mis argumentos parten de la frase de Marx: "No se trata de lo que este o aquel proletario, o incluso todo el proletariado, *se representa*, de momento, como su objetivo. Se trata de *aquello que él es*, y de lo que, de acuerdo a este *ser*, se verá impelido a hacer históricamente".[36] El camarada Rudas simplifica demasiado la polémica contra mi interpretación de esta frase, según la cual esta se refiere al estado de cosas descripto más arriba, y, al mismo tiempo, a que la *tarea* del Partido proletario es superar la distancia entre ser y conciencia, o, más precisamente: entre la conciencia que *se corresponde objetivamente* con el ser económico del proletariado, y una conciencia cuyo *carácter de clase* queda por detrás de este ser. Según la interpretación de Rudas, Marx quiere decir, en cambio: "Los escritores socialistas le atribuyen un cierto rol histórico universal al proletariado. ¿Por qué lo hacen, y por qué pueden hacerlo? Porque la sociedad actual está sujeta a ciertas legalidades, que prescriben el curso futuro de la sociedad de forma tan necesaria como por la ley de gravedad se prescribe el curso de una piedra que ha sido arrojada. La piedra no sabe que su caída esta prescripta necesariamente por fuerzas naturales; del mismo modo, es posible que de momento el proletariado no tenga idea alguna de su rol. Pero solo *de momento*, dice Marx. Pues, como los proletarios no son piedras, sino hombres que poseen una conciencia, ya se volverán también conscientes de su rol histórico. Los ingleses y los franceses ya empiezan a ser conscientes de su tarea histórica; los otros ya los seguirán. ¿Cómo lo sé? Porque sé –dice Marx–, en tanto materialista, que la conciencia depende del ser social, es un producto de este ser social. En la medida en que este ser está constituido de tal modo que el proletariado se ve impelido de forma absolutamente necesaria a este accionar, por la miseria, etc., es igual de

36. Marx y Engels, *La sagrada familia*. Trad. de Carlos Lliacho. Buenos Aires: Claridad, 1975, p. 51.

absolutamente necesario que, con el tiempo, despierte en él, también, la conciencia".[37] Y la tarea del "marxista" sería para Rudas, según una expresión a la que ya hemos aludido antes, la de *prever* este desarrollo.[38]

Pues bien: yo creo que Marx no se habría sentido en modo alguno satisfecho con esta tarea "marxista" de "prever" que el proletariado adquirirá la madurez ideológica con el tiempo, de forma naturalmente necesaria. También respecto de esto se ha expresado Marx en algunas oportunidades de forma totalmente inequívoca. Remito aquí tan solo a sus palabras en las "Conversaciones confidenciales": "Los ingleses poseen todas las premisas materiales necesarias para la revolución social. Lo que les falta es espíritu de generalización y fervor revolucionario. Solo el Consejo General está en condiciones de imbuirlo y acelerar de este modo el movimiento auténticamente revolucionario en este país y, por consiguiente, en todas partes".[39] Hay aquí dos constataciones que son de gran importancia para nosotros. En primer lugar, el hecho de que para Marx es posible –y, por ende, evidente– y no contradice al materialismo histórico, sino que más bien se sigue de este, el hecho de que la madurez objetiva para la Revolución puede estar dada, y la conciencia del proletariado *quedar por detrás del desarrollo económico objetivo.* En segundo lugar, que la *tarea* de la Internacional, del partido proletario internacional, es intervenir *activamente* en este proceso de desarrollo de la conciencia de clase proletaria desde su nivel actual hasta el posible en términos objetivos. No podemos dejar de advertir de manera suficientemente tajante que para lo que aquí se discute, que es una cuestión *metodológica* fundamental del materialismo histórico, es totalmente indiferente la pregunta de si Marx se equivocó en su apreciación de la situación inglesa de aquel entonces. Los oportunistas de todo tipo remiten siempre de forma renovada a la "errónea" evaluación de la situación, a esta "sobrestimación de la madurez revolucionaria" en Marx y Engels. Sin meternos más de lleno en esta discusión, hay que subrayar muy brevemente que el mero hecho de que no haya habido una revolución no comprueba que realmente hayan faltado las condiciones objetivas para la Revolución; véase la cita de Lenin de más arriba. Pero hemos de retener aquí el *núcleo metódico* de lo dicho por Marx. Pues bien, como hemos visto, el ca-

37. *Arbeiterliteratur* X, p. 695s.

38. Subrayado de Rudas.

39. Marx, "Extracto de una comunicación confidencial". En: –, *Obras escogidas.* Moscú: Progreso. Tomo II, p. 101.

marada Rudas admite como un hecho la diferencia de nivel de la conciencia de clase en el proletariado. Y no solo nos prescribe la receta "puramente marxista" de "prever" que este hecho se modificará con el tiempo por causas naturalmente necesarias, sino que, en otro pasaje de su artículo, fundamenta esta concepción. "Y si los proletarios sienten mayor o menor 'conciencia de clase' o, incluso, hostilidad hacia la clase, se debe a que su situación en el proceso económico no es ella misma puramente típica. O bien no están empleados en grandes fábricas, o bien pertenecen al proletariado pequeñoburgués".[40] Las clases son, en efecto, formas fluctuantes, dice el camarada Rudas muy correctamente; pero de la relación de sus explicaciones se deduce la muy incorrecta y muy adialéctica idea de que esta fluctuación se da por sí misma, sin la *intervención consciente* del Partido Comunista, de forma necesario-natural, hasta la comprensión correcta de la situación de clase. O, para no herir la implacabilidad materialista-económica del camarada Rudas: estas diferencias dejarán de existir, precisamente, si la situación en el proceso económico mismo se vuelve "puramente típica"; si, por ejemplo, los obreros americanos son empleados en grandes fábricas, pues, como se sabe, este retraso técnico de la organización económica estadounidense constituye la razón decisiva de su conciencia de clase no desarrollada.

Pero, más allá de la broma, mi intención no es, claro está, restarle importancia a este factor.[41] Si se considera el desarrollo general del proletariado desde una perspectiva amplia, que abarque épocas enteras, esta concepción es incluso correcta –si bien con algunas modificaciones importantes, a las que en seguida nos referiremos–. Pero para la práctica política –y esperamos que también para el camarada Rudas sea esta una parte central de la teoría marxista– no es correcta en modo alguno. Empezando por las primeras apariciones autónomas del proletariado en Alemania, donde justamente los obreros de las fábricas más grandes, técnicamente más desarrolladas y maquinizadas (Borsig, etc.) se aferraron de la forma más tenaz a la unión organizativa con los partidos burgueses y pequeñoburgueses, mientras que los trabajadores del tabaco, zapateros, sastres, etc., se sumaron de inmediato al movimiento revolucionario,[42] hasta llegar a los obreros del centro, en la cuenca del Ruhr, que realmente no están

40. *Arbeiterliteratur* X, p. 693.

41. Cf. para esto, Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 337.

42. Cf., p. ej., Mehring, Franz, *Geschichte der deutschen Sozial-demokratie* [Historia de la socialdemocracia alemana]. Stuttgart: Dietz, 1913, vol. 3., p. 106ss.

empleados en industrias pequeñas, o hasta el movimiento húngaro, donde el camarada Rudas podría haber observado alineamientos similares... En todos lados vemos un cuadro semejante: la gradación de la claridad y franqueza de la autoconciencia proletaria no depende exclusivamente e, incluso, ni siquiera en primer término, del criterio de la gran o pequeña industria. Y la conciencia de clase de los obreros que trabajan en las mismas fábricas (incluso cuando provienen de similares *milieux* sociales, es decir, no tratándose, por ejemplo, de campesinos recién llegados a la ciudad o de niños) es casi siempre muy variada. Nuestra consideración de los grados de conciencia en el proletariado no puede contentarse, pues, con esta constatación evidente y que suena tan cautivante. Pues esto solo llevaría necesariamente al fatalismo. (Véase al camarada Rudas).

En el pasaje arriba citado, el camarada Rudas se refiere a la aristocracia obrera, sin darse cuenta de que con ello se choca de frente con su propio punto de vista, pues la aristocracia obrera es reclutada predominantemente precisamente de estratos de la clase obrera que, según su propia concepción, deberían pertenecer al "tipo más puro": del estrato de los obreros instruidos, por lo general, de las industrias más grandes y más avanzadas técnicamente. Y la teoría y praxis socialdemócratas anteriores a la guerra partían también de una perspectiva similar a la del camarada Rudas: identificaban, haciendo caso omiso a las enérgicas advertencias de Marx y Engels, la conciencia de clase de la aristocracia obrera con la conciencia de clase del proletariado y, en los casos conflictivos, juzgaban los intereses de este estrato como los intereses determinantes de toda la clase, y su conciencia en tanto la conciencia determinante de toda la clase. Y esto es totalmente consecuente, si se interpreta la conciencia de clase como producto *mecánico* de la situación económica inmediata de los obreros, si no se toma en consideración la *totalidad* de las relaciones sociales. A fin de entrever la función inhibidora de la aristocracia obrera respecto del movimiento revolucionario general, hay que *abandonar la inmediatez*, hay que reconocer las fuerzas dialécticas concretas que producen esta inmediatez y que le asignan su función en el contexto global. Lenin y sus discípulos han terminado de edificar aquí las teorías de Marx y Engels, y las han concretizado. Han reconocido el peligro que surge para el movimiento obrero revolucionario si se identifican los intereses y la conciencia de este estrato de los obreros con el interés de clase y la conciencia de clase del proletariado. Remito a unas pocas aserciones, entre muchas otras. Para, Lenin el oportunismo "consiste en sacrificar los intereses vitales de las masas en aras de los intereses momentáneos de una insignificante

minoría de obreros".[43] En ese mismo sentido, dice Zinóviev: "Los intereses estrechamente corporativos de esta minoría de aristócratas obreros privilegiados son confundidos con los intereses de la clase obrera por los social-chovinistas. Esta confusión resulta, por lo demás, comprensible por el hecho de que los mismos líderes de los sindicatos y del Partido Socialdemócrata oficial provienen por lo general de los círculos de la aristocracia obrera. La aristocracia obrera y la burocracia obrera son dos hermanas de sangre. Cuando los social-chovinistas hablan de los intereses de la clase obrera, tienen en vista –a menudo del todo inconscientemente– los intereses de la aristocracia obrera. Pero tampoco aquí se trata tanto, en realidad, de verdaderos intereses en el sentido más amplio del término, sino más bien del beneficio material inmediato. Esto no es en absoluto una y la misma cosa".[44] El asunto queda expuesto así de forma más que clara.

Para nosotros, sin embargo, que deseamos poner en claro la parte *metodológica* del problema, surge la pregunta: ¿Con qué justificación dice el camarada Zinóviev que los verdaderos intereses de la clase obrera y el beneficio material inmediato no son en absoluto una y la misma cosa? ¿Con qué justificación habla en realidad de "verdaderos" intereses de la clase obrera? ¿Por qué no constata meramente, por consiguiente, esta diferencia en tanto diferencia "sociológica", y la retrotrae a sus raíces económicas, y, en cambio realza uno de los intereses (y la conciencia correspondiente) como correcto, y el otro como falso y peligroso? (Si el camarada Rudas encontrara un pasaje así en mi libro, hablaría indignado de "valoración", de la influencia de Rickert, etc.). La respuesta es sencilla: porque una conciencia se corresponde con la situación total económica y social de la clase, mientras que la otra se queda detenida en la inmediatez de un interés particular y pasajero. Pero este es solo el comienzo de la cuestión. Pues en primer término se trata aquí ya de la captación teóricamente correcta de la situación de clase objetiva, en la cual el punto saliente es la *justeza objetiva* [objektive Richtigkeit] del análisis teórico. Ambos puntos de vista son en y para sí productos causales del ser social en las cabezas de los hombres, que, *en este sentido*, no se diferencian el uno del otro. Su diferencia es la del análisis profundo o superficial, dialéctico o mecanicista, práctico-crítico o fetichista del ser social objetivo, cuyos productos son, en la misma medida, ambos puntos de vista. Su diferencia aparece a la luz solo si se

43. Lenin, "La bancarrota de la II Internacional", p. 241.

44. Zinóviev, G., *Der Krieg und die Krise des Sozialismus* [La guerra y la crisis del socialismo]. Viena: Verlag für Literatur und Politik, 1924, p. 546.

sale de esta inmediatez, si se entrevén formas de mediación objetivas que hayan quedado ocultas para la conciencia atrapada en la inmediatez. Es por esto también que la teoría correcta no solo es capaz de rebatir a la falsa, sino que también está en condiciones de remitir a aquellos factores del ser, de carácter social, que han producido la teoría incorrecta, que los representantes de la teoría incorrecta han aceptado en su inmediatez irreflexiva y que, por consiguiente, han generalizado de un modo abstracto. (Así, los bolcheviques pueden explicar la historia del surgimiento social del menchevismo teóricamente, mientras que, en contrapartida, los mencheviques solo pueden repetir frases sobre el golpismo, el sectarismo, etc.; así es como, en su polémica sobre el derecho a la autodeterminación, el camarada Lenin descubrió las raíces históricas de los errores de los "radicales de izquierda" polacos y holandeses, al mismo tiempo que rebatía sus falsas teorías).[45]

En segundo término, el mero análisis de la situación económica objetiva, por más que sea teóricamente correcto, no basta. Aún hay que desarrollar a partir de este análisis las *directrices de acción* correctas. Cuando, con todo, la situación económica objetiva no está ya dada de forma inmediata en su corrección *objetiva*, estas directrices, y las consignas que se sigan de estas, han de ser primera y oportunamente *encontradas*. De ningún modo surgen "espontáneamente", y la espontaneidad de su efecto sobre los obreros no es tampoco, de modo alguno, un criterio seguro de su justeza. (El camarada Lenin refiere que bajo determinadas circunstancias las falsas consignas de "izquierda" tienen un efecto inmediato más fuerte que las verdaderas, comunistas. "Sin embargo", agrega, "esto no prueba la justeza de tal táctica").[46] Precisamente, la reiterada necesidad de nadar "contra la corriente" –tanto en Marx como en Lenin– da cuenta de la falta de consistencia, de la esencia objetivamente no revolucionaria de toda "teoría de la espontaneidad". ¿Qué son, empero, las consignas correctas, si no son simplemente las ideas y sentimientos de la mayoría de los obreros, o del obrero promedio? Son, precisamente, "las ideas, los sentimientos, etc., que *tendrían* los hombres en una determinada situación vital *si fueran capaces de captar completamente* esa situación y los intereses resultantes de ella, tanto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o sea: las ideas,

45. Cf. Lenin, "Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación" (diciembre 1913-agosto 1914). En: –, *Obras completas*. Vol. XX, pp. 389-449. Publ. tmb. en Lenin, V. I. y G. Zinóviev, *Contra la corriente*.

46. Lenin, *La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo*, p. 117.

etc., adecuadas a su situación objetiva".[47] Y así hemos llegado felizmente a la conciencia de clase "atribuida". Pues eso es, ni más ni menos, lo que significa, más allá de que se lo denomine "atribución" o de cualquier otro modo.

Por cierto, el camarada Rudas objeta: ¿con qué derecho llamo conciencia de clase precisamente a esta conciencia? "Pero", afirma, "no llamamos conciencia de clase a la conciencia del proletariado dependiendo de si esta refleja su situación de forma correcta o falsa. Lo hacemos, en cambio, porque esta conciencia, con todas sus propiedades, *está circunscripta únicamente al proletariado*".[48] La segunda parte de la frase no tiene nada que ver con nuestro asunto. Está claro que, en este caso, tanto la conciencia correcta como la falsa están circunscriptas al proletariado. Pero, respecto de la primera oración, cualquier agitador o propagandista podría instruir al camarada Rudas. Este le preguntaría al camarada Rudas si no puede hablar él de obreros con conciencia de clase *en contraposición a* los que no la tienen (que también son obreros, y cuyo pensamiento está igualmente condicionado por su condición de proletarios). Le preguntaría al camarada Rudas si no tiene él el derecho de negarle la conciencia de clase a un rompehuelgas, o incluso a un obrero titubeante. De apelar, en el análisis de la situación objetiva y las consignas que se deducen de ella y que se han de seguir, a la conciencia de clase de los obreros, de despertar o de aumentar en ellos, mediante sus argumentos, esta conciencia de clase. ¿Se contentará con establecer que el desarrollo económico ha producido aún tan solo una cierta cantidad de conciencia de clase en el obrero promedio y con "prever", en tanto marxista, que este desarrollo va a elevar también, de forma paulatina, la conciencia de clase? De este modo habríamos llegado a aquel pantano de la teoría de Kautsky, el del "nivel de las fuerzas productivas" entendido como destino, que el camarada Stalin tilda con todo derecho de falsificación del marxismo. Si nada sucedía, se debía a que "con el 'nivel de las fuerzas productivas' que entonces teníamos, ninguna otra cosa se podía emprender; la 'culpa' es de las fuerzas productivas [...], y el que no cree en esta 'teoría', no es un marxista. ¿El rol del Partido? ¿Su importancia en el movimiento? ¿Pero qué puede hacer el Partido ante un factor tan determinante como el 'nivel de las fuerzas productivas'?".[49]

47. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 54s.

48. *Arbeiterliteratur* X, p. 690.

49. Stalin, J. V., "Los fundamentos del leninismo". En: –, *Obras escogidas*. Tirana: 1971, p. 61s.

El cámara Rudas podría quizás replicar: bajo ciertas circunstancias puede ocurrir (por más que esto sea inconciliable con su perspectiva espontáneo-derrotista) que ni la teoría objetivamente correcta ni las consignas correctas surgidas de ella sean comprendidas por los obreros. Pero sería caer en el idealismo más puro el atribuir a este conocimiento correcto ("un conocimiento": *¡Apage satanas!*)[50] un rol decisivo en la lucha de clases concreta, en la historia real. Ya he respondido a este argumento al abordar la así llamada teoría del "instante" con el análisis del concepto marxiano-leniniano de la "insurrección como arte". Es por ello que aquí nos conformaremos con un par de frases de Lenin referidas a esto y extraídas de una larga serie de exposiciones similares. En ocasión del XI Congreso del Partido Comunista Ruso afirma: "Los comunistas son como una gota de agua en el mar para la inmensidad del pueblo. Y sabrán conducirlo por su camino únicamente si logran determinar con exactitud ese camino".[51] Y en su *La enfermedad infantil del 'izquierdismo' en el comunismo*, en donde compendia las experiencias del PCR para los comunistas no rusos, la respuesta a la pregunta por las condiciones fundamentales para el éxito de los bolcheviques comienza con el resaltado de la importancia de la teoría correcta. Todo esto pertenece también al ABC del marxismo y del leninismo, y es triste y gracioso a la vez que tuviera yo que explicar esto de un modo tan detallado. Pero debía suceder, pues hemos llegado a la cuestión del *Partido*, a una cuestión que constituye, para todo partidario de la teoría de la espontaneidad –de un modo consciente o inconsciente–, la piedra del escándalo. (Remito de nuevo al ensayo del camarada Rudas sobre la Dictadura húngara). Con Marx, afirmo: la conciencia de clase no es "lo que este o aquel proletario, o incluso el proletariado en su conjunto, se representa de momento como fin"; la conciencia de clase no es, pues, un problema ni psicológico ni de la psicología de las masas, sino... pero aquí se entromete indignado el camarada Rudas y profiere: "Se creería ahora que el camarada Lukács ha descubierto un tercer lugar, en el que se realiza la conciencia de clase. Tal vez en la cabeza de algún dios o en la cabeza de muchos dioses, quizás en la cabeza de la dama llamada Historia, o algo por el estilo".[52] Es decir que yo haría de la conciencia un demon [Dämon] histórico, un "demiurgo de lo real, de la historia";[53] y yo sería un viejo hegeliano [Althegelia-

50. Expresión latina que significa: ¡fuera, Satanás! (nota de los eds.).

51. Lenin, "XI Congreso del PCR", p. 266.

52. *Arbeiterliteratur* X, p. 681.

53. *Ibid.*, p. 687.

ner][54], etc., etc. Pues bien, puedo tranquilizar al camarada Rudas (o, mejor dicho: intranquilizar su derrotismo): este "tercer lugar" no es en absoluto difícil de hallar *para un comunista.* Es el *Partido Comunista.* [IV]

Todos nosotros conocemos la definición que de los comunistas provee el *Manifiesto comunista,* y que el II Congreso del Comintern incorporó casi literalmente en sus tesis. Y, por consiguiente, se ha vuelto un lugar común considerar al PC la organización de los elementos con conciencia de clase dentro del proletariado. Pero las frases que se repiten mucho, aún cuando, como en este caso, no contienen sino la pura verdad, conllevan el peligro de que se las adopte y se las reproduzca sin mayor reflexión; y de que, sin embargo, cuando no se las repite de forma literal, su significado real resulte totalmente dejado de lado, llegando a expresar justo lo opuesto de lo que en ellas está contenido. Así le ha ocurrido al camarada Rudas. El camarada Rudas se apasiona con noble indignación por el hecho de que en el pasaje del libro por él incriminado ("Esa misma escisión abre camino a la comprensión de que –como se destacó en el lema de este artículo– la conciencia de clase no es la conciencia psicológica de proletarios individuales, ni la conciencia de su totalidad –en el sentido de la psicología de las masas–, sino *el sentido, hecho consciente, de la situación histórica de la clase*")[55] yo confunda la conciencia con el contenido de la conciencia.[56] Entiendo perfectamente la indignación del camarada Rudas: su kantismo, siempre cuidadosamente reprimido, tiene que salir a tomar aire de vez en cuando y rebelarse contra la mutua imbricación práctica de forma y contenido. Pues pertenece a la esencia del kantismo el separar forma y contenido de manera precisa, rígida y mecánica; lo que en el caso que aquí discutimos quiere decir tanto como que: "sea cual fuere el contenido de la conciencia, las ideas, sentimientos, fines, etc., de los hombres pueden cambiar continuamente, pero en cada segmento temporal dado, estos poseen un complejo de estas cosas en sus cabezas, y a este complejo se le llama, precisamente, 'conciencia'. Y esta conciencia puede realizarse *solo* psicológicamente en los hombres individuales, o en el conjunto, en la forma de la psicología de masas. Qué quiere decir esto de 'psicológicamente o en la forma de la psicología de masas', lo decide una cien-

54. Después de la muerte de Hegel, la distinción entre *Althegelianer* y *Junghegelianer* se refería a los intelectuales que hacían una interpretación conservadora o liberal de la obra del filósofo, respectivamente (nota de los eds.).

55. Lukács, *Historia y conciencia de clase,* p. 80.

56. *Arbeiterliteratur* X, p. 682.

cia, y, por cierto, una ciencia natural, la psicología (psicología de masas)".[57] Esto quiere decir, si lo expresamos de modo sencillo: el contenido de la conciencia es una cuestión "sociológica", y la conciencia misma, una cuestión "psicológica"; ambas cuestiones solo tienen relaciones muy vagas, distantes y complicadas entre sí, pues pertenecen a "ciencias distintas". El camarada Rudas dice: "Solo lo que se les vuelve consciente [a los hombres], es decir, solo el contenido de la conciencia, es definido más precisamente por Lukács en la segunda parte de su frase: ese es el 'sentido de la situación histórica'. ¡Pero esa es una situación totalmente distinta, si se me permite decirlo! Lo que sea en cada caso el contenido de la conciencia de los hombres, si este contenido se corresponde o no con la realidad: esta es una pregunta por sí sola, ¡pero que no tiene en absoluto nada que ver con la cuestión de si la conciencia es psicológica o de psicología de masas! El contenido puede ser verdadero o falso, expresar o no 'el sentido de la situación histórica', pero la conciencia que alberga este contenido es o bien psicológico-individual, o bien relativa a la psicología de masas".[58] No obstante, sería "sumamente interesante", opina el camarada Rudas, poner en claro la relación "de la Psicología" con el marxismo. Pero por el modo en que plantea la cuestión, hay pocas perspectivas de que pueda extraerse algo razonable de ello.

Si procuramos ahora hacer a un lado el tratamiento esquemático, kantiano de la cuestión por parte de Rudas, deberíamos preguntar: ¿Es la conciencia de clase (¡pues de lo que aquí se trata es de la conciencia de clase, y no de la conciencia en general!) un problema que pueda ser de hecho tratado *separadamente* del *contenido* de esta conciencia? Lo que hasta aquí hemos expuesto da cuenta ya de que esto es imposible. Por retomar un ejemplo anterior: cuando negamos que un rompehuelgas posea una conciencia de clase proletaria, no ponemos en discusión que, según su ser social, se trate de un obrero, ni que en él (¡en su cabeza de obrero, camarada Rudas!) tenga lugar un proceso de conciencia (e incluso un proceso de conciencia causal-necesario) que lo conduce a romper la huelga. Tan solo negamos que el contenido *de su conciencia se corresponda con su situación de clase objetiva*. El concepto de conciencia de clase es, así pues, para el dialéctico, necesariamente, un concepto concreto, *inseparable* del contenido; mientras que el kantiano, por más que se camufle cuidadosamente de materialista, buscará siempre una determinación universal, formal (en el caso del

57. *Ibíd.*, p. 682s.

58. *Íd.*

camarada Rudas, eso está dado por lo psicológico), que es posible relacionar con cualquier contenido, para cuya fundamentación se remite luego a "otra ciencia". Y como, de este modo, él no puede representarse en absoluto una interacción dialéctica entre contenido y forma, un condicionamiento de la forma por el contenido, ni una forma que, por consiguiente, cambia dialécticamente... su noble indignación resulta muy comprensible (desde lo psicológico, o, si así le gusta más al camarada Rudas, en el plano de la psicología de masas). Pues de su punto de vista mecánicamente dualista se sigue necesariamente que este "tercer lugar" en el que se realiza la conciencia de clase, solo puede ser un "demon" o un "dios", en la medida en que, para el pensamiento mecánicamente dualista, este "tercer lugar" debe ser trascendente. El motivo social concreto de esto es, por cierto, el derrotismo, para el que el Partido es siempre, justamente, algo trascendente.

Pero si no se sigue de un modo servil, como lo hace el camarada Rudas, la separación kantiana de forma y contenido, la cuestión es muy sencilla. Lo repetimos: el concepto de conciencia de clase es un concepto contenidístico, concreto, y el famoso "tercer lugar" en el que se realiza este concepto es... *la organización del Partido Comunista.* El camarada Lenin ha subrayado claramente, desde un comienzo, esta tarea del Partido, defendiéndola agudamente de los derrotistas partidarios de la teoría de la espontaneidad. Así explica: "Ahora bien, para ser *de hecho* esa expresión consciente, el Partido tiene que saber elaborar unas relaciones de organización que *aseguren cierto nivel* en cuanto al grado de conciencia y eleven sistemáticamente ese nivel".[59] Por supuesto, este proceso tiene lugar en las mentes de los miembros del Partido. Pero esto de ninguna manera puede decidir por sí solo la cuestión, pues los puntos de vista y las formas de organización oportunistas también tienen lugar en las mentes de los oportunistas, como las revolucionarias en las mentes de los revolucionarios. *Formalmente*, en el sentido de la Psicología, ambos puntos de vista son igual de "conscientes" o de "inconscientes". De modo que Rosa Luxemburgo, en tanto representante de la teoría de la espontaneidad, puede decir, de modo consecuente, pero consecuentemente incorrecto: "En la medida en que, sin embargo, el movimiento socialdemócrata es justamente un movimiento de masas, y los escollos amenazantes no surgen de las cabezas de los hombres sino de las condiciones sociales, los extravíos oportunistas no pueden ser evitados. [...] Desde este ángulo, el oportunismo aparece también como un producto del movimiento obrero mismo, como un factor inevitable de su desarrollo

59. Lenin, "Un paso adelante, dos pasos atrás." En: –, *Obras completas*. Vol. IV, p. 277.

histórico".[60] Lo decisivo es, más bien, por un lado, *cómo* el conocimiento correcto de la situación de clase del proletariado ("grado de la conciencia", según Lenin; "sentido de la situación histórica de la clase", según yo mismo) puede ser elevado a un nivel cada vez más alto, es decir, volverse cada vez más correcto en cuanto a su contenido, ser cada vez más correspondiente con la situación real; y, por otro, cómo este conocimiento puede *hacerse* consciente en la mayor parte posible de la clase. (Afianzamiento y elevación del nivel, según Lenin).

Esta relación debe ser entendida, obviamente, como relación de factores siempre en movimiento, es decir, como proceso. (Espero que el significado dialéctico de la palabra "proceso" haya quedado ya más que claro, para no dejar ningún espacio más a los ofuscamientos derrotistas). Esto quiere decir que el ser económico y, con él, la conciencia de clase proletaria, y sus formas de organización, se hallan inmersos en una ininterrumpida transformación. Las determinaciones aquí esbozadas valen para cada factor de este proceso de transformación; son, en cada fase, productos de la fase anterior y, al mismo tiempo, causas condicionantes de la fase siguiente. De ahí que determinaciones como las de nivel de la conciencia de clase o sentido de la situación histórica no sean conceptos abstractamente formales, fijados de una vez y para siempre, sino que expresan relaciones concretas en situaciones históricas concretas. "La independización de la conciencia de clase, su cristalizar en configuración sustantiva, no puede, pues, tener sentido para el proletariado más que si en todo instante y efectivamente encarna el sentido revolucionario de ese instante precisamente para el proletariado".[61] Este desarrollo, la elevación del nivel de la conciencia de clase, no es, por lo tanto, un proceso infinito (o finito), ni una aproximación continua a un fin establecido de una vez y para siempre, sino que es, también, un proceso dialéctico. Así que no solo tiene lugar en una interacción ininterrumpida con el desarrollo de la entera realidad social (por ejemplo, una acción fallida del proletariado, causada por la vacilación o el bajo nivel de conciencia en la vanguardia, puede modificar la situación objetiva de modo tal que el desarrollo posterior se reanude en un nivel —en cierto sentido— aún más bajo), sino que tampoco lo hace, de modo correspondiente, en una línea inequívocamente ascendente. Da cuenta de esto, del modo más claro, justamente, la autocrítica bolchevique, con su importancia para nada previsible

60. Luxemburgo, Rosa, "Problemas organizativos de la socialdemocracia". En: –, *Obras escogidas*. Madrid: Ayuso, 1979, p. 134.

61. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 347.

en el desarrollo de los partidos y, por intermedio suyo, en el conjunto del proletariado. ¿Pues qué significa –desde el punto de vista metodológico– la autocrítica? La confirmación de que la acción del Partido, en un momento dado, no estaba en el nivel que hubiera sido objetivamente posible en la situación dada. Ahora bien, al investigar las causas de esta diferencia de nivel entre la acción de hecho y su posibilidad concreta y objetiva, no nos podemos quedar en la mera constatación de las causas objetivas, pues un "objetivismo" tal se parece, en el mejor de los casos, a un fatalismo, como dice correctamente el camarada Zinóviev.[62] La investigación de las causas de un error, por el contrario, se orienta a la eliminación de estas causas. Por lo que es plenamente posible que un error correctamente reconocido y, de manera correspondiente, corregido de modo cabal, pueda fomentar en mayor medida el nivel de la conciencia de clase que una acción en parte correcta, pero que ha surgido de forma puramente espontánea.

Es para ello que, según Lenin, son necesarias las *formas de organización*. No son en modo alguno, como ha opinado la camarada Rosa Luxemburgo, inútiles garantías "de papel"; por el contrario, constituyen un factor decisivo en el surgimiento y desarrollo posterior de la conciencia de clase proletaria. Las formas de organización del proletariado –el Partido, en primera línea– son *formas de mediación* concretas en las cuales y a través de las cuales se desarrolla y *es desarrollada* la conciencia de clase que se corresponde con el ser social del proletariado. Las formas de organización del proletariado surgen en parte de modo espontáneo, elemental, a partir de la lucha de clases, y en parte son creadas con conciencia (correcta o falsa). Pero si se interpreta que el modo de surgimiento espontáneamente elemental es el único posible o correcto, se corre el peligro de que quede fuera de consideración esta función mediadora de la organización. Por un lado, se subestima así la organización, y la salvación es esperada únicamente de los movimientos de masas espontáneos, que también crean las formas de organización, mientras que la organización es desacreditada en tanto "factor conservador" inhibidor; [63] por otro lado, la organización así concebida y conducida desarrolla

62. Lukács se refiere a un artículo de Zinóviev publicado en *Contra la corriente* (Petrogrado, 1918, p. 239) (nota de los eds.).

63. El sintagma "factor conservador" (*konservatives Moment*), que Lukács le adjudica aquí a Rosa Luxemburgo en la página 490 de la edición de "Problemas organizativos de la socialdemocracia" de 1904, publicado en la revista *Neue Zeit*, no se encuentra en ningún lugar del ensayo. Sin embargo, en la misma página se lee: "Si le otorgamos, como quiere Lenin, poderes absolutos de carácter negativo al órgano más encumbrado del Partido fortalecemos peligrosamente el conservadorismo inherente

en su seno factores realmente conservadores, rígidos, que se desvinculan del ser histórico vivo, que cambia constantemente. Las dos caras de la cuestión están estrechamente relacionadas. Cuando los sociólogos burgueses –Michels, por ejemplo– elaboran estos "factores conservadores" de la "sociología de Partido", proceden, desde el punto de vista burgués, de forma totalmente consecuente y pasan por alto, naturalmente, también de modo consecuente, lo *específico* de la organización de clase proletaria. Y el camarada Rudas, que en la cuestión de la conciencia de clase proletaria, *es decir*, en la cuestión de la organización, acata un dualismo kantiano de forma y contenido, y que quisiera resolver la cuestión de la conciencia de clase de un modo "universalmente" psicológico o sociológico, es igual de consecuente cuando asume frente a la historia, dondequiera que sea, un punto de vista meramente pasivo, contemplativo; cuando –por supuesto sin reconocerlo o, tal vez, sin ser siempre consciente de ello– se para en el terreno de la teoría de la espontaneidad. Pues, metodológicamente, la teoría de la espontaneidad no es otra cosa más que la perspectiva que, aplicada a la lucha de clases del proletariado, parte (supuestamente) del punto de vista de clase del proletariado, y es contemplativa, es decir, burguesamente dualista, adialéctica.

Mas ¿qué significa para nuestro problema el hecho de que yo defina la organización como una forma de mediación concreta? De nuevo, es parte del ABC del marxismo, pero lamentablemente hay que volver a repetirlo: la correcta conexión entre las manifestaciones sociales *no* está dada *de forma inmediata*. Pero las formas de manifestación del ser social no son productos subjetivos del cerebro, sino factores de las formas de existencia concretas, de las determinaciones de la existencia de la sociedad capitalista. Para los hombres que viven en la sociedad capitalista, esto es muy evidente, e incluso les resulta "natural" conformarse con esas formas y no empeñarse en indagar las conexiones ocultas (eslabones intermedios, mediaciones) a través de las que se conectan, de manera concreta, estas manifestaciones y mediante cuyo conocimiento estos pueden ser conocidos, recién entonces, en su *correcta conexión*. Si el camarada Rudas[64] comprende el marxismo tan solo como una ciencia empírica, cae –por decirlo suavemente– en una estrechez de miras burguesa, en la medida en que opone kantiana, rígida y dualistamente puntos de vista empíricos y apriorísticos. [IV]

a dicho organismo" (Luxemburgo, "Problemas organizativos de la socialdemocracia", p. 127) (nota de los eds.).

64. *Arbeiterliteratur* X, p. 673s.

Es cierto que Marx subraya el carácter empírico del materialismo histórico oponiéndolo a la filosofía constructiva de la historia. Pero, por ejemplo, frente al empirismo económico, enfatiza: "Toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente".[65] Y remarca como el principal error de Ricardo que este "no avanza lo suficiente en la abstracción correcta".[66] Y se sabe que estas abstracciones correctas no crecen inmediatamente en la realidad empírica, como las zarzas, los lugares comunes y los asnos, que el camarada Rudas abraza fraternalmente.[67] (En su entusiasmo por fraternizar con los asnos, el camarada Rudas pasa por alto aquí los aspectos catolizantes, franciscanos –y que estilizan a la manera *biedermeier*– del "alma materialista" de F. Jammes). Tampoco son de modo alguno tan independientes del *punto de vista* de la teoría, como supone el camarada Rudas.[68] Su cognoscibilidad no depende, por supuesto, de ninguna "meta de conocimiento" [Erkenntnisziel] en el sentido burgués, pero sí del punto de vista de la clase y de las "metas de conocimiento" condicionadas por este. Consúltese en la crítica que Marx hace a Smith o Ricardo qué rol juega en el modo en que estos comprenden la realidad –que empíricamente es, en muchos aspectos, correcto– su punto de vista de clase y las metas de conocimiento condicionadas por este. (No hablo aquí, adrede, de los apologetas). Ahora bien, si, por el contrario, solo el materialismo histórico está en condiciones de ofrecer un conocimiento objetivo y correcto de la sociedad capitalista, no lo hace de forma independiente del punto de vista de clase del proletariado, sino, más bien, *justamente a partir de este punto de vista*. Quien no ve esta conexión y separa al materialismo histórico del punto de vista de clase del proletariado es o bien un dualista adialéctico (separa la teoría de la praxis a la manera de Hilferding), o bien un idealista (como Lassalle). El camarada Rudas parece pertenecer alternativamente a los dos grupos. Más adelante trataremos las consecuencias que se derivan de una unión idealista y adialéctica entre punto de vista de clase y materialismo histórico.

Lenin elaboró –y esto forma parte de sus logros teóricos imperecederos– las posibilidades de la *praxis del proletariado* en una relación concreta tal, descu-

65. Marx, Karl, *El capital*. Ed. de Pedro Scaron. México: Siglo XXI, tomo III, p. 1041.
66. Marx, Karl, "Teorías sobre la plusvalía II". En: – y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, tomo 11, p. 376.
67. *Arbeiterliteratur* XII, p. 1070.
68. *Arbeiterliteratur* X, p. 673.

briendo los *eslabones de mediación concretos* entre la situación de clase y la praxis conscientemente corrècta (mientras que, por ejemplo, Rosa Luxemburgo se quedó atascada en un modo de ver inmediatista y mitológico). Pues la conciencia de clase del proletariado no está dada de forma inmediata ni en lo que respecta a su contenido ni en su surgimiento y desarrollo. Si los concretos eslabones intermedios de su crecimiento permanecen desconocidos y, por consiguiente, prácticamente inutilizados, aquella se desarrolla de un modo espontáneo y elemental. (La actividad de fuerzas sociales concretas desconocidas asume, en tanto forma de la conciencia, el carácter de la espontaneidad). Y para la superación de esta espontaneidad no alcanza en absoluto con que se reconozcan las formas de existencia universales, económicas y sociales que producen y condicionan esta conciencia de clase, ni siquiera si aquellas son analizadas económicamente en todas sus individualidades. Por el contrario, se deben reconocer y utilizar concretamente aquellas formas de mediación *específicas* y concretas que son adecuadas para fomentar o inhibir precisamente *este* proceso –por supuesto, sobre la base y en relación con el proceso general del desarrollo económico–. Marx no es solo el autor de *El capital*, sino también, al mismo tiempo, el fundador de la Liga de los Comunistas y de la Primera Internacional. Y Lenin es, justamente en este sentido, su más grande discípulo, el único que llegó a igualarlo; es el fundador del PCR y de la Tercera Internacional. Y, en efecto, no meramente en tanto "orientación teórica", sino precisamente como *forma de organización*.

Las formas de organización reconocidas y empleadas por Lenin fueron combatidas por todos los oportunistas, desde un comienzo y hasta el día de hoy, en tanto formas "artificiales". El motivo es fácil de ver: es *el mismo* que saca de sus casillas al derrotista Rudas ante mi definición de la conciencia de clase. Estas formas de organización no son, por cierto, simples formulaciones mentales del estado inmediato de conciencia del obrero promedio (aún si su situación es "puramente típica"), es decir, por lo tanto, no son afirmaciones "ni psicológicas ni de la psicología de masas". Más bien, a partir del correcto reconocimiento del proceso histórico general, a partir de sus factores económicos, políticos e ideológicos, las formas de organización pretenden elaborar aquellas medidas prácticas con cuya ayuda, por un lado, *una parte* del proletariado es elevada al nivel de la conciencia correcta, acorde con su situación objetiva general; y, por otro, las grandes masas de los obreros y de los otros explotados pueden ser dirigidos correctamente en sus luchas. Al respecto ha de resaltarse ante todo: solo una parte de los obreros puede ser elevada a este nivel. Lenin enfatiza, repetidas veces:

"Sería incurrir en manilovismo[69] y en 'derrotismo' creer que casi toda la clase o la clase en su totalidad pueda nunca, bajo el capitalismo, elevarse hasta el grado de conciencia y de actividad de su destacamento de vanguardia, de su partido socialdemócrata".[70] Pero tampoco en esta parte de la clase obrera la conciencia de clase surge "por sí misma", ni, ni siquiera, en ningún caso, como consecuencia inmanente de la situación económica inmediata y de las luchas de clase que se desarrollan a partir de ella de forma elementalmente necesaria. Así lo explica Lenin en *¿Qué hacer?*: la conciencia de clase correcta (él dice, aquí, "conciencia de clase socialdemócrata") "solo podía ser introducida desde fuera. La historia de todos los países atestigua que la clase obrera, exclusivamente con sus propias fuerzas, solo está en condiciones de elaborar una conciencia tradeunionista, es decir, la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos, luchas contra los patronos, reclamar del gobierno la promulgación de tales o cuales leyes necesarias para los obreros, etc."[71] Este es, en todos los casos, un proceso histórico, y el elemento espontáneo es la forma germinal de una conducta que es consciente de sus fines. Sin embargo, la transición no se puede efectuar de un modo elemental.

No obstante, entre este "desde fuera" y la clase obrera existe, por cierto, una interrelación dialéctica. Pues Marx y Engels provienen, en efecto, de la clase burguesa, pero el desarrollo de su teoría es, sin embargo, un producto –si bien de ningún modo inmediato– del desarrollo de la clase obrera. Y no solo la teoría misma; ya sus elementos constitutivos (Ricardo, Hegel, los historiadores y socialistas franceses) sintetizan intelectualmente –de forma más o menos consciente– aquel ser social del que y como parte del que surgió el proletariado. En el caso de los precursores de Marx y Engels, lo que vincula a la teoría con la lucha de clases es tan solo este fundamento social objetivo del ser, de modo tal que –en términos inmediatos– parecen andar uno al lado del otro de forma independiente, hasta que la teoría se torna "un producto consciente del movimiento histórico" y, por consiguiente, revolucionaria.[72] Pero también esta teoría influye al proletariado –según la aguda y correcta teoría de Lenin– desde afuera.

---

69. El término alude al terrateniente Manílov, personaje de *Las almas muertas*, del escritor ruso N. Gógol. Es sinónimo de placidez, sentimentalismo e ilusión (nota de los eds.).

70. Lenin, "Un paso adelante, dos pasos atrás", p. 262.

71. Lenin, *¿Qué hacer? Problemas candentes de nuestro movimiento*. En: –, *Obras completas*. Vol. V, p. 382.

72. Marx, "Miseria de la filosofía". En: – y Engels, *Obras escogidas*, tomo 7, p. 85.

Y aún si el desarrollo económico de la sociedad posibilita la existencia de un Partido proletario que se halla sobre la base de esta teoría, su influencia sobre los movimientos espontáneos de la masa seguirá proviniendo "desde fuera"–si bien, por cierto, ya relativizada decisivamente de un modo dialéctico–. Pues no sería marxista pensar que mientras exista el capitalismo (y aun un tiempo después), la totalidad de la clase obrera alcanzará "espontáneamente" aquel nivel de la conciencia que se corresponde objetivamente con su situación económica objetiva. El desarrollo consiste precisamente en que este "desde fuera" de la clase se torne cada vez más íntimo y cercano, que pierda cada vez más su carácter contrapuesto, sin que, con todo, en el estadio de desarrollo actual, se pueda suprimir la relación dialéctica precisada por Lenin. Pues el ser social del proletariado se da *de forma inmediata* tan solo en la lucha con los capitalistas, mientras que la conciencia de clase proletaria se convierte realmente en conciencia de clase recién en tanto conocimiento de la *totalidad* de la sociedad burguesa. En otro pasaje del mismo escrito, Lenin expresa estas ideas como sigue: "La conciencia política de clase no se le puede aportar al obrero *más que desde el exterior*, esto es, desde fuera de la lucha económica, desde fuera de la esfera de las relaciones entre obreros y patrones. La única esfera en que se pueden encontrar estos conocimientos es la esfera de las relaciones de *todas* las clases y capas con el estado y el gobierno, la esfera de las relaciones de *todas* las clases entre sí".[73] Y agrega: "La lucha espontánea del proletariado no se convertirá en [una] verdadera lucha de clases mientras esta lucha no sea dirigida por una fuerte organización de revolucionarios".[74] Y esta organización está conformada por hombres que han *entendido* esto y que *quieren* ser activos en este sentido, es decir, por revolucionarios de profesión: "Ante esta característica general de los miembros de una tal organización, debe desaparecer en absoluto toda distinción entre obreros e intelectuales, por no hablar ya de la distinción entre las diversas profesiones de unos y otros".[75] De ahí que para Lenin el socialdemócrata revolucionario es "un jacobino indisolublemente unido a la *organización* del proletariado y *consciente* de sus intereses de clase".[76]

¿Entonces? Entonces, este enigmático "tercer lugar", este "demon histórico", el Partido Comunista –que al derrotista Rudas le era imposible tener en

73. Lenin, *¿Qué hacer?*, p. 429.

74. *Ibid.*, p. 481.

75. *Ibid.*, p. 459.

76. Lenin, "Un paso adelante, dos pasos atrás", p. 386.

consideración, siquiera como posibilidad– tiene la llamativa particularidad de ser un *contenido* necesariamente ligado con el devenir consciente. Esto quiere decir, por un lado, que depende del contenido que se ha tornado consciente el que la conciencia que lo piensa pueda ser reconocida como consciente (como consciente de clase); por otro lado, y *al mismo tiempo*, que el contenido debe volverse consciente, ha de tornarse eficaz en las cabezas de los hombres, para que se pueda realizar. Las formas de organización están allí para realizar este proceso, acelerarlo. Para *hacer* conscientes en la clase obrera (en una parte de la clase obrera) aquellos contenidos que, cuando se vuelven conscientes, hacen de los obreros obreros con conciencia de clase; precisamente aquellos contenidos que se corresponden con su situación de clase objetiva de la forma más adecuada posible. Así, aquella "sencilla contradicción"[77] que el camarada Rudas encuentra en esta definición de la conciencia de clase revela ser un *estado de cosas dialéctico*; es decir, solo se trata de una contradicción –de una contradicción dialéctica– en la medida en que la realidad subyacente es en sí misma dialéctica, contradictoria. Y el "idealismo" que me reprocha no es sino la *forma de organización bolchevique del proletariado con conciencia de clase*. La discrepancia entre el "proceso" y su "sentido"[78] no es de ningún modo, como me lo atribuye el camarada Rudas, la discrepancia entre la relación causal y un "fin", sino la diferencia entre la realidad empírica inmediatamente dada de la clase obrera (que, como explica el camarada Lenin, deja surgir una conciencia meramente tradeunionista) y la totalidad concretamente desarrollada de todas las determinaciones históricas que producen esta realidad inmediata. El camarada Rudas podría haber comprendido fácilmente a qué se alude con esta diferencia, si hubiera estado en condiciones de leer en mi libro, sin prejuicios derrotistas, los pasajes relativos al análisis –que le sigue inmediatamente y culmina en la diferenciación marxiana entre las luchas tradeunionistas y la verdadera emancipación del proletariado– de la relación entre el interés individual momentáneo y el interés de clase. Para cualquier lector imparcial, el término "sentido" no tiene aquí ningún otro sentido que el de, por un lado, resaltar esta diferencia, y, por otro y *al mismo tiempo*, indicar que esta diferenciación remite a las formas de mediación de la acción, de la praxis, es decir, de la verdadera conciencia de clase. La "contradicción" que debería estar contenida aquí solo lo está para los que piensan de un modo adialéctico; para los que

77. *Arbeiterliteratur* X, p. 681.

78. *Ibid.*, p. 679.

la "objetividad" de esta conciencia de clase (es decir, que su contenido, sus formas de mediación concretas, *no son condicionadas* por el hecho de ser pensadas) y su "subjetividad" (esto es, que el contenido tiene que volverse consciente, asumir la forma de la conciencia, para volverse concreto) constituyen una contradicción. Claro está, si la forma y el contenido son separados la una del otro de manera mecánica, kantiana, su interacción dialéctica debe resultar incomprensible.

En la medida en que la conciencia así separada de su contenido es solo una especie de canal a través del cual el proceso objetivo fluye con toda espontaneidad, al camarada Rudas le resulta obviamente incomprensible que yo piense que el surgimiento de la conciencia de clase proletaria sea una cuestión decisiva –e, incluso, bajo ciertas circunstancias, la cuestión decisiva– del desarrollo histórico. "Hasta ahora, nadie se ha referido a la lucha de clases del proletariado como a una lucha por la conciencia".[79] No quiero multiplicar las citas innecesariamente, por lo que solo introduzco aquí una frase del camarada Zinóviev: "La vanguardia comunista de la clase obrera lucha contra la socialdemocracia (aristocracia obrera, simpatizantes pequeñoburgueses), *por la clase obrera.* La clase obrera, en cuya cima está el Partido Comunista, lucha contra la burguesía, *por el campesinado*".[80] ¿El camarada Rudas opina que no se trata aquí de una lucha por la conciencia? El camarada Lenin y sus discípulos rechazan, de ser posible, las medidas de fuerza contra los campesinos, pues quieren *convencer* a los campesinos de la necesidad y utilidad de una alianza con el proletariado. Y sería útil saber si también aquí constituye la conciencia tan solo un canal, y de dónde y hacia dónde fluye de manera espontánea el proceso. El error del camarada Rudas resulta comprensible si recordamos que este concibe que, en lo que respecta a la influencia sobre la conciencia, solo cuenta la "instrucción" (incluso en un sentido socialdemócrata). Una concepción que no puede hallar ni en Marx, ni en Lenin ni en mí. Todo bolchevique sabe con precisión que la "lucha por la conciencia" abarca la entera actividad del Partido, que su lucha contra los enemigos de clase es *inseparable* de la lucha *por* la conciencia de clase del proletariado y *por volver consciente* la alianza con los estratos semiproletarios (tanto en estos estratos como en el proletariado). Pues la conciencia respectiva de las masas no se desarrolla independientemente de la política del Partido,

79. *Arbeiterliteratur* XII, p. 1081.

80. Zinóviev, G., "Proletariat und Bauernschaft" [Proletariado y campesinado], *Inprekorr* V, nº 5.

de la conciencia de clase corporeizada en él. "Es obvio que las acciones de la clase en cada caso dependen en gran medida de ese término medio. Pero como esta media no es nada que pueda determinarse [...] estadísticamente, sino que ella misma es una consecuencia del proceso revolucionario, resulta no menos evidente que el apoyarse organizativamente en el término medio dado significa inhibir su desarrollo y hasta rebajar su nivel. Mientras que la explicitación clara de la posibilidad más alta, que está dada *objetivamente* en un instante determinado –o sea, la independencia organizativa de la vanguardia consciente– es ella misma un medio para resolver la tensión entre esa posibilidad objetiva y el efectivo estado de conciencia del término medio de un modo favorable a la Revolución".[81] Y, justamente en un "momento decisivo", Lenin retrotrae la eventual vacilación en el ánimo de la masa (su conciencia psicológica o de la psicología de las masas) a la conducta del Partido; compárese con el ejemplo de la "Carta a los camaradas" que hemos introducido más arriba.

3. Los campesinos como clase

Por cierto, todo lo que hemos dicho hasta aquí se refiere meramente a la conciencia de clase del proletariado. Y este es también un punto que desata la noble indignación del camarada Rudas. Su alma "exactamente científica" demanda que la conciencia (la forma de la conciencia separada con precisión de su contenido) sea investigada en un laboratorio psicológico, mientras que las cuestiones relativas al contenido deberían ser confiadas, por lo visto, a una "sociología" igual de "exacta". Pero para esta sociología –¡evidentemente!– la conciencia de clase de todas las clases, de todas las épocas, es la misma conciencia de clase: una forma de la conciencia, que es producida por la situación económica. De noche, todas las vacas son negras. "De pasada"[82] constata que yo pongo en duda que los campesinos puedan ser considerados como una clase en un sentido marxista estricto. Esta afirmación remite a un pasaje de mi libro, pero el camarada Rudas "olvida" citar la página anterior, donde, a partir del *18 Brumario*, se dice: "En la medida en que millones de familias viven en condiciones económicas de existencia que distinguen su manera de vivir, sus intereses y su cultura de los de de las demás clases y las contraponen hostilmente a estas, en esa misma medida constituyen

81. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 341.

82. *Arbeiterliteratur* X, p. 691.

esas poblaciones una clase. Pero en la medida en que la única cohesión de los pequeños propietarios campesinos es local, en la medida en que la identidad de sus intereses no llega a formar una unión nacional ni a producir entre ellos ninguna organización política, en esa medida dejan de formar una clase".[83] Esta concepción es hoy, también, la de los comunistas. En sus tesis sobre la cuestión campesina,[84] el camarada Bujarin se refiere a la situación de clase de los campesinos totalmente en el sentido del pasaje recién citado: "El campesinado, que en el pasado fue la clase fundamental de la sociedad feudal, no es en la sociedad burguesa una clase en absoluto, en el verdadero sentido de la palabra [...]. Por lo tanto, en la sociedad capitalista, el campesinado, tomado como un *todo*, no es una clase. Pero en la medida en que lidiamos con una sociedad que se halla en un estadio de transición entre unas relaciones de carácter feudal y unas relaciones de producción de carácter capitalista, el campesinado se halla, tomado igualmente como un *todo*, en una situación contradictoria: en relación con los propietarios de tierra feudales constituye una clase; pero, en tanto es arrastrada y disgregada por las relaciones capitalistas, deja de ser una clase". Lo que se corresponde con exactitud con la esencia del análisis económico de Marx es ver en la burguesía y el proletariado las clases típicas, verdaderas, de la sociedad burguesa, cuyo desarrollo tiende a reducir la entera sociedad a estas dos clases. De forma acorde con esta concepción, Marx analiza el ser social de los campesinos: "Como dueño de los medios de producción es capitalista; como trabajador, es su propio asalariado".[85] Y, al estudiar todas las contradicciones que resultan de esto, muestra que la contradicción fundamental se halla en el ser social del campesino. En cualquier caso: en la sociedad capitalista, todo ser social consiste en una contradicción. Pero estaríamos procediendo de un modo no marxista, abstracto, según el método de la "sociología"burguesa, meramente formal, si nos quedáramos en el mero concepto abstracto de la contradicción. Una contradicción no es siempre, sin más, una contradicción, y solo en la noche del pensamiento burgués son negras, sin más, todas las vacas. La contradicción en la base económica de la existencia de las dos clases típicas de la sociedad burguesa (y aquí no hemos dejado de lado –en aras del contraste– en ningún momento la diferencia entre burguesía y

83. Marx, "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte", cit. en: Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 66 (tmb. en Marx, *op. cit.* p. 359).

84. Aceptadas en la última sesión del ampliado Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista (*Inprekorr* V, nº 77).

85. Marx, *Teorías de la plusvalía* I. En: – y Engels, *Obras escogidas*, tomo 10, p. 344.

proletariado, que en mi libro he tratado detalladamente) significa que este fundamento económico se mueve en contradicciones, que su desarrollo constituye un despliegue cada vez más amplio y profundo, una reproducción cada vez más ampliada de las contradicciones *inmanentes* a este fundamento (crisis). Pero esto no quiere decir que este fundamento económico que se mueve en contradicciones se divida en *partes heterogéneas*; es decir, las contradicciones *dialécticas* del orden de producción capitalista se manifiestan en el ser social (y, por consiguiente, en la conciencia) de la burguesía y el proletariado, pero no las *contradicciones entre dos órdenes de producción distintos*, como en el caso de los campesinos. Las contradicciones de un ser social como el de los campesinos no son, por lo tanto, *inmediatamente* dialécticas –como sí lo son las contradicciones de la propia producción capitalista–, sino que recién a través de la dialéctica del desarrollo total de la sociedad capitalista se vuelven *mediatamente* dialécticas. De modo que solo pueden ser entendidas como dialécticas y hacerse conscientes desde el punto de vista de una clase que, como consecuencia del ser social que está en su base, se halla en condiciones de comprender el desarrollo entero del capitalismo como un proceso dialéctico. Es decir, desde el punto de vista del proletariado. Para la perspectiva de clase burguesa, no es asequible el conocimiento de este movimiento total (es decir, el necesario desarrollo del capitalismo a partir de las formas de producción precapitalistas, la necesidad de la persistencia de estas formas de producción junto al capitalismo, la necesidad de la transición de este entero complejo al socialismo, etc.). Si la burguesía posee también, a veces y en las situaciones que se refieren a estos ámbitos, una praxis correcta en el plano económico y político en lo que atañe a la clase, la tiene con "falsa conciencia"; "no lo saben, pero lo hacen", dice Marx acerca de la praxis burguesa.[86]

¿Y los campesinos? Miremos este ser social un poco más de cerca, desde el punto de vista de la teoría marxiana. Inmediatamente antes del pasaje citado más arriba, Marx dice: "Por lo tanto, [los campesinos] no pertenecen a la categoría de los trabajadores productivos ni a la de los improductivos, aunque producen mercancías. Pero su producción no está subsumida al modo de producción capitalista".[87] Y en otro lugar concretiza este estado de cosas: "En primer lugar, las leyes generales del crédito no se adecuan al campesino, ya que presuponen al

86. Marx, *El capital*, I, p. 90.

87. Marx, *Teorías de la plusvalía*, I, p. 344.

productor como capitalista".[88] Acto seguido, ofrece un completo panorama sobre esta situación. Cito solo las oraciones más importantes: "Por otra parte, este desenvolvimiento solo acontece allí donde el modo capitalista de producción no se desarrolla más que en forma restringida, sin desplegar todas sus peculiaridades; precisamente porque se basa en el hecho de que la agricultura ya no está sometida –o aun no lo está– al modo capitalista de producción, sino a un modo de producción proveniente de formas sociales caducas. Por consiguiente, las desventajas del modo capitalista de producción, con su dependencia del productor con respecto al precio dinerario de su producto, coinciden aquí con las desventajas emanadas del desarrollo incompleto del modo capitalista de producción. El campesino se convierte en comerciante e industrial, sin las condiciones bajo las cuales puede producir su producto en calidad de mercancía."[89] Y, finalmente, acerca de la pequeña propiedad de la tierra, dice que esta "crea una clase de bárbaros situados a medias fuera de la sociedad".[90] ¿Qué se sigue de esto? De ningún modo lo que el camarada Rudas me imputa: que los campesinos no serían una clase en absoluto. Pero seguro sí, en cambio, una relación concreta entre su ser social y su conciencia que es esencialmente distinta a la de las otras clases; dando por sentado que no nos quedamos –a diferencia de lo que sí hace un buen kantiano como el camarada Rudas– con la mera fórmula de que el ser social (en general) condiciona (en general) la conciencia (en general), sino que intentamos comprender este condicionamiento a partir de la *peculiaridad concreta* de este ser social *específico*. [VI] He intentado caracterizar esta peculiaridad encontrando – en oposición a la contradicción dialéctica entre la conciencia de clase y el interés de clase de la burguesía– una contraposición contradictoria.[91] Espero no tener que repetir aquí lo ya dicho acerca de la conciencia de clase (con todo, remito por si acaso, nuevamente, al "en la medida en que" de Marx en lo tocante al campesinado como clase; a las tesis de Bujarin y a la concepción de Lenin acerca de *cuándo* la lucha económica inmediata del proletariado puede ser llamada también lucha de clases). Los intereses cotidianos inmediatos de la clase obrera se originan en su ser social de un modo tal que *pueden* ser conectados con correcta conciencia a los grandes intereses totales de la clase, a pesar de que, como hemos

88. Marx, *El capital*, III, p. 1031.

89. *Ibíd.*, p. 1032.

90. *Ibíd.*, p. 1034.

91. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 66.

visto, según Lenin tampoco este conexión se produce por sí sola. En el caso de la burguesía, una conexión tal solo es posible con "falsa conciencia" (y debo remitir de nuevo con insistencia al carácter dialéctico de esta "falsa conciencia"). Para el campesinado, una conexión tal es –desde el propio punto de vista de la clase– absolutamente imposible. En contra de mi opinión (tal como él la entiende), Rudas cita distintas frases del camarada Lenin.[92] Quien las estudie con atención encontrará que hablan sin excepciones a mi favor y en contra de Rudas. Así, el camarada Lenin –tal como Marx en los pasajes arriba citados– remite al hecho de que el campesino "es medio obrero y medio especulador". ¿Mas qué se sigue de esto para la praxis del campesinado? El mismo camarada Rudas concede: "Es igual de claro que los campesinos cuentan una vez entre los capitalistas, y otra vez entre los proletarios".[93] Pero *¿se corresponde* realmente esta oscilación con sus *intereses de clase* correctamente entendidos? ¿O se refleja en ella más bien que los campesinos son, por cierto, en relación con sus intereses instantáneos inmediatos, "realistas", empíricos empedernidos, pero, en lo que respecta a su situación de clase, precisamente, *tan solo* empíricos incapaces de mantener en vista correctamente el interés total real de su propia clase, de modo que su conciencia de clase tiene a lo sumo aquel nivel que el camarada Lenin, refiriéndose a la conciencia en el proletariado, ha llamado tradeunionista, para *oponerla* a la conciencia de clase proletaria? Lo que yo afirmé fue precisamente esto: que los campesinos no pueden tener una conciencia de clase tal que se corresponda con el *nivel* de la proletaria. A causa de su situación de clase, aquellos son *objetivamente incapaces* de conducir y organizar *toda* la sociedad sobre la base y de acuerdo con sus intereses de clase. La contradicción de su ser social (*medio* trabajador y *medio* especulador) se refleja en su conciencia. "En la medida en que la única cohesión de los pequeños propietarios campesinos es local, en la medida en que la identidad de sus intereses no llega a formar una unión nacional ni a producir entre ellos ninguna organización política, en esa medida dejan de formar una clase".[94] Piénsese en la representación que hace Engels de la estrategia de la guerra campesina para, al pasar, rebatir aún una objeción que me hace Rudas. Yo dije: "Pero ocurre –en segundo lugar– que las cuestiones de la conciencia de clase se manifiestan como

92. *Arbeiterliteratur* X, 691.

93. *Ibid.*, p. 632.

94. Marx, "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte", cit. en: Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 66 (tmb. en Marx, *op. cit.* p. 359).

factores rigurosamente decisivos precisamente en las cuestiones de la violencia, precisamente en las situaciones en las cuales las clases libran unas contra otras la lucha por la nuda existencia".[95] El camarada Rudas opina que esta perspectiva se contrapone a la de Engels en tanto teórico de la guerra.[96] Alcanzaría con que leyera una sola vez con atención *La guerra campesina en Alemania*. Dice Engels acerca de la decisión militar (y *solo* se trataba de esta): "La astucia de Truchsess lo salvó aquí de una derrota segura. Si no hubiese logrado engañar a los inestables, limitados y, en la mayoría de los casos, ya desmoralizados campesinos y sus jefes, las más de las veces ineptos, cobardes y venales, habría sido cercado con su escasa tropa por las cuatro columnas, que contaban en total, como mínimo, con veinticinco o treinta mil hombres, y destruido indudablemente. *Pero la limitación de sus enemigos –estrechez ineludible en las masas campesinas– le permitió escapar de sus manos precisamente en el momento en que estos hubieran podido terminar toda la guerra de un solo golpe, al menos en Suabia y Franconia*".[97] Piénsese también en el dominio de Stamboliski, para usar un ejemplo del pasado reciente. Este es doblemente interesante, porque, por un lado, muestra drásticamente la incapacidad campesina para el dominio y, por otro, hace claro, en virtud de los errores del Partido Comunista, en qué medida solo a través del proletariado puede y debe señalárseles a los campesinos su *propio* camino.

No se puede decir que el proletariado no haya actuado incorrectamente en muchas situaciones. Concedido. Pero para el proletariado es objetivamente posible seguir desarrollándose *por propia* fuerza hacia la verdadera conciencia de clase, ya no meramente tradeunionista. El campesinado tiene que ser *conducido*. Es evidente que esta conducción no ocurre de un modo violento, sino que tiene lugar una interacción ininterrumpida entre la transformación del ser social y la de la conciencia del campesinado. Sin embargo: *en* el proletariado (o bien, en el PC), las contradicciones dialécticas del desarrollo total se vuelven conscientes; el proletariado *vehiculiza* para los campesinos aquel eslabón del desarrollo ulterior que se corresponde precisamente con el ser social y, de forma correspondiente, con el desarrollo de la conciencia de los campesinos, pero que no podría ser hallado a partir de esta conciencia. A tales clases se refiere la frase –entre otras– de

95. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 57.

96. *Arbeiterliteratur* X, p. 1070s.

97. Engels, *La guerra campesina en Alemania*. Trad. de T. Lazovskaya. Madrid: Capitán Swing, 2009, p. 224.

la que Rudas deriva mi idealismo:[98] podría ocurrir que "las masas, movidas por muy otros impulsos, obraran en vista de muy otros fines, y que la teoría no fuera para su movimiento sino un contenido completamente casual, una forma en la cual llevaran a conciencia su hacer socialmente necesario o casual, sin que ese acto de elevación a conciencia se enlazara esencial y realmente con la acción misma".[99] Con ello, olvida que para el método dialéctico –y solo para este–, lo casual no implica de ningún modo algo causalmente innecesario. Por el contrario: la casualidad es la forma de manifestación de un tipo dado de condicionamiento causal. Si el camarada Rudas no conoce a Hegel, podría saberlo de Engels. Para Engels, la casualidad "no es más que uno de los polos de una conexión, el otro polo de la cual se llama necesidad".[100] Así pues, el que la conciencia adecuada al ser social de los campesinos sea encontrada por el proletariado y vehiculizada por el proletariado al campesinado, volviéndose eficaz en él; el que el campesinado deba ser conducido por el proletariado; el que, por sí mismo, solo pueda actuar de modo "espontáneo", "casual"... no significa para nada que los campesinos no tengan una conciencia surgida con necesidad a partir de su ser social. Pero no se trata de una conciencia de clase en el sentido en el que *solo* el proletariado *puede* tener. Así, los puntos en los que el proletariado se une al desarrollo del campesinado, de ningún modo deben ser, en todas las circunstancias, los factores del desarrollo más apropiados objetiva y económicamente. Por el contrario. El error doctrinario de los jóvenes Partidos Comunistas (por ejemplo, del húngaro en la Dictadura) consistió precisamente en el hecho de partir de la superioridad objetivamente económica de la gran industria rural moderna, y en no prestar atención al hecho de que solo tras una larga instrucción revolucionaria puede el campesinado ser llevado a entender la ventaja económica que supone esta gran industria (¡para el campesinado!). Hemos pasado por alto –doctrinariamente– las formas de desarrollo específicas, las formas de mediación de la conciencia específicas de la conciencia de los campesinos. El camarada Lenin se ha referido repetidas veces y agudamente a esta cuestión: "Pero todavía hoy siguen abrigando una predisposición en contra de la gran agricultura. El campesino piensa: 'Si la agricultura se explota en gran escala, volveré a ser un bracero'. *Esto es un error, naturalmente.* Pero la idea de la

98. *Arbeiterliteratur* IX, p. 505s.

99. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 2.

100. Engels, "El origen de la familia". En: Marx y –, *Obras escogidas*, tomo 7, p. 353. Cf. tmb. la carta de Marx a Kugelmann del 17 de abril de 1871 (*Ibíd.*, tomo 8, p. 256s.).

gran agricultura va asociada, en el campesino, al odio, al recuerdo de la opresión del pueblo por los terratenientes. Este sentimiento sigue en pie, aún no ha muerto".[101] Pero seguir esta única política *correcta* con el proletariado sería como hacer concesiones a inclinaciones sindicalistas de amplios estratos de obreros, es decir, llevaría a fomentar una disminución de nivel, en la que Lenin veía, con razón, un rasgo característico del oportunismo. Desde lo metodológico, reconocer esta diferencia significa tanto como reconocer: que la relación entre el ser social y la conciencia de clase en el proletariado y en el campesinado es *estructuralmente* diversa; que nuestra teoría ha de tratar las distintas formas de conciencia de las distintas clases de un modo concretamente dialéctico, históricamente dialéctico y no formalmente sociológico o formalmente psicológico.

Espero así haber aclarado largamente mi uso del concepto de "atribución". No entraré en lo esencial, en la salsa que el camarada Rudas sirve junto a su repollo derrotista. Él sabe muy bien que he roto completamente con mi pasado, no solo social, sino también filosóficamente; que considero que mis escritos anteriores a mi ingreso al PCH son, en todo sentido, inadecuados y falsos. (Esto no significa de ningún modo que hoy considere correcto todo lo que he escrito desde 1918. La selección que he hecho en ocasión de la publicación de *Historia y conciencia de clase*, en 1922, es, al mismo tiempo, una crítica a los escritos anteriores). El camarada Rudas también sabe muy bien que nunca he reconocido una conciencia universalmente humana; conoce mi posición respecto de Max Adler, etc., etc.[102] Si, sin embargo, afirma todo esto, lo hace con el fin de *opacar* el verdadero punto de conflicto: la concepción del Partido bolchevique contra el derrotismo. Es por ello que, en sus largas críticas, ha abordado todos los temas posibles, pero no el ensayo decisivo de mi libro ("Observaciones de método acerca del problema de la organización").

II. Dialéctica en la naturaleza

En las consideraciones anteriores, nos topamos una y otra vez con el problema de la mediación. Pudimos ver cuán fatalmente confunde el camarada Rudas

101. Lenin, "Informe sobre el trabajo en el campo. Discurso para el VIII Congreso del PCR"(23 de marzo de 1919). En: –, *Obras completas*. Vol. XXIX, p. 204. El subrayado es de Lukács.

102. Cf. mis críticas en *Wjestnik der Sozialistischen Akademie*, 1923, Heft 4, e *Inprekorr* IV, Nr. 148.

todas las cuestiones, cuán ininterrumpidamente es empujado a conclusiones oportunistas porque ignora este factor decisivo del método dialéctico. Este malentendido –repito: en este punto estoy totalmente de acuerdo con él– no es de ninguna manera de naturaleza puramente lógica. El conocimiento de las mediaciones, y en efecto de aquellas formas de mediación *concretas*, a través de las que son producidas las formas de manifestación inmediatas de la sociedad, presupone una toma de posición práctico-crítica, dialéctico-crítica respecto de la realidad social: el punto de vista práctico-crítico del proletariado revolucionario. Incluso en sus representantes científicos más significativos, la clase burguesa debe quedarse en la inmediatez de sus formas sociales y por eso no puede conocer esta sociedad en su totalidad y en su devenir, es decir al mismo tiempo teórica e históricamente, dialécticamente. Las corrientes oportunistas del movimiento obrero han percibido con instinto seguro por qué debían dirigir sus ataques precisamente contra la dialéctica: solo mediante la remoción de la dialéctica les ha sido posible hacer olvidar la elevación, a través del materialismo histórico, sobre la inmediatez de la sociedad burguesa, y consumar la capitulación ideológica frente a la burguesía. La cuestión filosófica, la superación de la inmediatez corresponde en muchos puntos a la cuestión tratada anteriormente de la mano de las exposiciones de Lenin acerca de la diferencia entre la conciencia tradeunionista y la conciencia de clase. Pues desde el punto de vista de la inmediatez (no superada) de la sociedad burguesa se siguen de sí las conclusiones que corresponden a la situación de clase de la burguesía; sin embargo, ellas no son otra cosa que las demandas lógicas (la mayoría de las veces, por cierto, lógicas meramente en lo formal) que resultan de este estado de las cosas, aceptado acríticamente, no superado e inmediato, del desarrollo capitalista.

Naturalmente, aquí, como en todos lados, los límites son también imprecisos, y hay una cadena infinita de eslabones intermedios desde el materialismo histórico hasta las formas de expresión teóricas de la esfera de circulación inmediata más superficial (por ejemplo, la teoría del marginalismo). Y es igualmente un problema dialéctico, es decir concretamente histórico, qué formas de mediación concretas ya existen objetivamente en un nivel de desarrollo determinado, o están dadas de un modo cognoscible. Pero el descuido de las formas de mediación tiene que conducir a una desviación del método consecuente del conocimiento: al idealismo, al agnosticismo, al subjetivismo, etc. Así, resalta incisivamente Engels (y después de él, Plejanov) que, en la medida en que tomaba las manifestaciones históricas de manera inmediata, el viejo materialismo debía tornarse en este ám-

bito inconsecuente, idealista; "que en el campo histórico este viejo materialismo se hace traición a sí mismo, puesto que acepta como últimas causas los móviles ideales que allí actúan, en vez de indagar detrás de ellos, cuáles son los móviles de esos móviles. La inconsecuencia no estriba precisamente en admitir móviles *ideales*, sino en no remontarse, partiendo de ellos, hasta sus causas determinantes".[103]

En su polémica contra mi "idealismo", el camarada Rudas ha incurrido en este idealismo. Después de haber citado la bella y profunda frase de Marx –de la que yo *suscribo cada palabra*– sobre la única ciencia unitaria: la ciencia de la historia,[104] dice Rudas de repente: "Si hasta ahora los científicos de la naturaleza no han tratado las ciencias naturales de manera histórica, tanto menos es hoy el caso. También se van dando cuenta: la dialéctica se les 'inculca' por su misma ciencia. Pero naturaleza y científicos de la naturaleza son además dos cosas diferentes".[105] Ya volveré sobre la última frase, que es muy importante para nuestras diferencias de opinión. Aquí solamente quiero constatar al pasar que el camarada Rudas presupone un desarrollo inmanente de las ciencias naturales. Es el *desarrollo de la ciencia* el que inculca la dialéctica a los científicos de la naturaleza. *Inmediatamente es sin duda así.* Tanto la disolución de la dialéctica idealista en Alemania, como la disolución de la escuela ricardiana en Inglaterra y Francia se consumaron –en el plano inmediato y aparente– de esta manera. Es muy importante perseguir el desarrollo de los problemas y las soluciones de forma separada. Marx lo hace por ejemplo de una manera magistral en el tercer tomo de las *Teorías de la plusvalía*; pero de ninguna manera se conforma con ello, sino que alude cada vez a aquel

---

103. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú: Progreso, 1980, p. 42.

104. Lukács se refiere a un pasaje de la *Ideología Alemana* inédito por entonces, que Rudas cita en su reseña (*Arbeiterliteratur* XII, p. 1071) a partir de una supuesta versión en ruso publicada por David Ryazanov, el director del Instituto Marx-Engels. El pasaje, tachado en el manuscrito por los autores, dice: "Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia. La historia, considerada desde dos puntos de vista, puede dividirse en la historia de la naturaleza y la historia de los hombres. Ambos aspectos, con todo, no son separables: mientras existan hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán recíprocamente" (Marx y Engels, *La ideología alemana*. Trad. de W. Roces. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos; Barcelona: Grijalbo, 1974, p. 676). Hasta aquí el corte de Rudas. El pasaje continúa: "No tocaremos aquí la historia de la naturaleza, las llamadas 'ciencias naturales'; abordaremos en cambio la historia de los hombres, pues casi toda la ideología se reduce o a una concepción tergiversada de esta historia o a una abstracción total de esta" (nota de los eds.).

105. *Arbeiterliteratur* XII, p. 1071.

proceso de transformación histórico concreto de la sociedad que ha acarreado tanto la problemática interna de Ricardo como la crisis de su escuela. Si uno persiguiera esta línea de desarrollo –de una manera meramente inmanente-filosófica o inmanente-económica–, habría de incurrir en un modo de consideración idealista. Pues solo en los casos menos frecuentes es inculcada la dialéctica *de manera inmediata* por la transformación de las fuerzas productivas materiales; más bien esta inculcación aparece en la forma de contradicciones científicas, problemas que uno intenta solucionar, perfeccionar de un modo científico, etc., y solo el dialéctico materialista está en condiciones de reconocer los "móviles de los móviles", de volver a la fuente *material* de la que surgen las contradicciones, los problemas, los errores, los gérmenes de lo correcto, en la medida en que demuestra su necesidad a partir de la transformación de la estructura económica de la sociedad, a partir de la situación de clase del pensador en cuestión, en la medida en que señala aquella inmediatez ingenua, en la que los pensadores mismos estaban atrapados, como producto del desarrollo histórico, y de esta manera supera su inmediatez. Marx dice: "La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [Überbau] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [bedingen] el proceso social, político e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina [bedingen] su ser, sino, por el contrario, es *su ser social* lo que determina [bedingen] su conciencia".[106]

Ahora bien, ¿constituyen una excepción las *formas intelectuales* en las que los hombres expresan sus relaciones con la naturaleza? Dicho de otro modo: ¿se encuentran los hombres en una *relación inmediata* con la naturaleza, o su metabolismo con la naturaleza es *mediado socialmente*? Este es el *punto medular objetivo* de mi controversia con los camaradas Deborin y Rudas y quiero intentar en lo siguiente iluminar brevemente los factores metodológicos esenciales de esta contraposición, obviamente sin hacerles el favor de defender opiniones que a ellos les hubiera gustado que yo defendiese, pero que yo no he defendido en ningún lugar, opiniones que yo, por el contrario, rechazo tajantemente.

Para ello vuelvo a la ya mencionada cita del escrito del camarada Rudas: "Pero naturaleza y científicos de la naturaleza son además dos cosas diferen-

106. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*. Trad. de J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis y J. Aricó. México: Siglo XXI, p. 4. El subrayado es de Lukács.

tes". Muy correcto. Pero si se hubiese tomado el esfuerzo de leer atentamente el pasaje que ataca en mi libro, debería haber encontrado que allí siempre (¡dos veces!) solo se habla del *conocimiento de la naturaleza* y no de la naturaleza.[107]

1. Metabolismo con la naturaleza

Si queremos plantear esta cuestión de un modo marxista, solo podemos partir de la pregunta: ¿cómo está constituido el *fundamento material* de nuestro conocimiento de la naturaleza? Acerca de esto se ha expresado Marx muy claramente en su exposición crítica de la filosofía de Feuerbach: "No se da cuenta [...] de que este mundo sensible no es algo perennemente igual e invariable, que nos haya sido dado de una vez para siempre, sino el producto de las sucesivas generaciones, cada una de las cuales se encarama sobre los hombros de la anterior. Lo acusan de absolutizar la naturaleza, sin comprender que también las ciencias naturales 'puras' toman sus datos y sus materiales de la actividad sensible del hombre, por medio del comercio y la industria. Su concepción teórica del mundo sensible se circunscribe a la mera contemplación y a la mera sensación, y ello hace que se detenga en algo abstracto, en 'el hombre', sin llegar al hombre que actúa, y reconociendo al hombre real y corpóreo simplemente en la esfera de las sensaciones. Las únicas relaciones humanas que Feuerbach descubre –le reprochan sus críticos– son el amor y la amistad; no se detiene a pensar ni de lejos en que la *famosísima unidad del hombre con la naturaleza ha consistido siempre en la actividad humana de la producción*".[108] Tenemos que investigar, por lo tanto, la actividad humana de la producción.

Este "metabolismo con la naturaleza" aparece antes que nada como "una condición natural eterna de la vida humana". Sobre esto, Marx desarrolla: "El *proceso de trabajo*, tal como lo hemos presentado en sus factores simples y *abstractos*, es una actividad orientada a un fin, el de la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para las necesidades humanas, condición general del metabolismo entre el hombre y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y por tanto independiente de toda forma de esa vida, y común, más bien,

107. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 5.

108. El resaltado es mío. Puesto que me es inaccesible el texto original, me veo forzado a citar a partir del extracto de Gustav Mayer: *Engels*, Vol. 1., p. 247 [Mayer, Gustav. *Friedrich Engels. Biografía*. Trad. de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 232].

a todas sus formas de sociedad".[109] Para comprender sin embargo esta concepción de manera correcta, dialécticamente concreta y no de modo formalmente abstracto, debe agregarse lo siguiente. En primer lugar, Marx habla aquí del proceso de trabajo en sus factores simples y abstractos, de manera tal que no le es necesario "presentar al trabajador en la relación con los demás trabajadores"[110]; es decir, *prescinde* [abstrahiert] de todos los factores sociales del proceso de trabajo, para elaborar claramente aquellos factores que son *comunes a todos los procesos de trabajo.* Esto es, como expone en otro lugar sobre la producción en general, "una abstracción que tiene sentido [verständige Abstraktion], en tanto pone realmente de relieve lo común, lo fija y nos ahorra así una repetición"[111]. Sin embargo, advierte al mismo tiempo que "no se olvide la diferencia esencial por atender solo a la unidad" y comprueba precisamente en este olvido "toda la sabiduría de los economistas modernos", una fuente teórica de la apologética del capitalismo, en tanto "forma eterna" de la producción.[112] Inmediatamente antes del pasaje citado arriba, Marx advierte expresamente que la definición aquí dada no alcanza de modo alguno para el proceso de producción capitalista.[113] En qué medida se trata aquí de una "abstracción que tiene sentido" lo muestra el hecho de que aquí, con vistas a la unidad, la humanidad es el sujeto y la naturaleza, el objeto, mientras que, según Marx, en la consideración concreta, "considerar como un único sujeto" a la sociedad (un sujeto ya más concreto que la humanidad) "significa además considerarla de un modo falso, especulativo".[114] En el pasaje arriba citado, el camarada Rudas va todavía más allá en el rechazo de todo cambio social. Para él "la conciencia del hombre [es] un producto de la naturaleza *del mismo modo que* el instinto de los animales".[115] En el plano de lo subjetivo, no puedo obviamente tener nada para objetar, si el camarada Rudas quiere abrazar a cada asno como a un hermano. [VII] Tampoco podría yo objetar nada en lo objetivo, si él dijera simplemente que la conciencia de los hombres es también un producto de la naturaleza. Obviamente es un producto de la naturaleza. Pero un producto de la

109. Marx, *El capital,* I, p. 223.

110. *Íd.*

111. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* p. 284.

112. *Ibid.*, p. 284.

113. Marx, *El capital,* I, p. 219, nota 7.

114. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política,* p. 293.

115. *Arbeiterliteratur* XII, p. 1071. El subrayado es de Lukács.

naturaleza muy *peculiar*. En sus consideraciones, arriba citadas, sobre el proceso del trabajo en su forma más simple, Marx muestra que *el fundamento material* de la conciencia que allí se origina es fundamentalmente diferente del de los animales; que por lo tanto el "del mismo modo que" del camarada Rudas es –dicho suavemente– no marxista. Pues ya en la consideración del proceso de trabajo en sus factores simples y abstractos, "el trabajo" es colocado "bajo una forma en la cual le pertenece exclusivamente *al hombre*".[116] Y lo distintivo yace –*horribile dictu*–[117] precisamente en la conciencia, allí donde el resultado del proceso de trabajo existió, antes del proceso, en la mente del trabajador.

En segundo lugar, este proceso de trabajo es definido más de cerca como "actividad para la producción de valores de uso". Y Marx ve de hecho en el valor de uso "la relación natural entre las cosas y los hombres", "la existencia de las cosas para el hombre", mientras que el valor de cambio –surgido más tarde– es "la existencia *social* de las cosas".[118] Ahora bien, es de esperar que entre marxistas no haya que argumentar detalladamente el hecho de que el valor de uso y el valor de cambio se hallan el uno respecto del otro en una interacción dialéctica. En esta relación entran en juego de manera más múltiple y decisiva las *formas de mediación concretas* que se interponen entre hombre y naturaleza. El consumo, en el que el carácter de valor de uso de la cosa se impone puramente, es mediado y condicionado de la más variada manera por las formas de producción. Así dice Marx: "*En suma,* el objeto no es un objeto en general sino un objeto determinado, que debe ser consumido de una manera determinada, que a su vez debe ser mediada por la producción misma. El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne cocida, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinto de aquel que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo sino también el modo de consumo lo que la producción produce no solo objetiva sino también subjetivamente [...]. Cuando el consumo emerge de su primera inmediatez y de su tosquedad natural –y el hecho de retrasarse en esta fase sería el resultado de una producción que no ha superado la tosquedad natural–, es mediado como impulso por el objeto".[119] Y el desarrollo va en una dirección que realza cada vez más fuertemente la preponderancia del

116. Marx, *El capital*, I, p. 216.

117. Expresión latina que significa: "cosa horrible de decir" (nota de los eds.).

118. Marx, *Teorías de la plusvalía*, III. En: – y Engels, *Obras escogidas*, tomo 12, p. 244.

119. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 291s.

factor social. "En todas las formas en las que domina la propiedad territorial, la relación con la naturaleza es aún predominante. En cambio, en aquellas donde reina el capital, [predomina] el elemento socialmente, históricamente creado".[120]

Echemos una mirada ahora a la concepción de Marx sobre la relación de los hombres con la naturaleza, cuyo modo de ser objetivo condiciona su conciencia acerca de la naturaleza, es decir su conocimiento acerca de la naturaleza. Citaré solo algunos pasajes:[121]

> Para producir, los hombres contraen determinados vínculos y relaciones, *y solo dentro* de estos vínculos y relaciones sociales tiene lugar su relación con la naturaleza, tiene lugar la producción.[122]

> Toda producción es apropiación de la naturaleza por parte del individuo en el seno y por intermedio de una forma de sociedad determinada.[123]

> De la forma específica de la producción material surge, en primer término, una estructura específica de la sociedad y, en segundo lugar, *una relación específica de los hombres con la naturaleza.*[124]

> Y en cuanto queda atrás el primer estado animal, la propiedad (del hombre) sobre la naturaleza es mediada por su existencia como miembro de un cuerpo comunal, una familia, una tribu, etc., *por una relación con otros hombres, que condiciona su relación con la naturaleza.*[125]

Creo que estos pasajes hablan muy claramente. No dicen otra cosa que lo que dice la frase fundamental del materialismo histórico: "No es la conciencia de los hombres lo que condiciona [bedingen] su ser, sino, por el contrario, es *su ser social* lo que condiciona [bedingen] su conciencia."

Nuestra conciencia sobre la naturaleza, es decir nuestro conocimiento de la naturaleza, es condicionada por nuestro ser social. Esto es lo que dije en las pocas observaciones dirigidas a esta cuestión; nada más y nada menos. Miremos ahora un poco más detalladamente si de ello se sigue todo lo que

120. *Ibid.*, p. 308.

121. Todos los subrayados son de Lukács.

122. Marx, "Trabajo asalariado y capital" En: – y Engels, *Obras escogidas*, tomo 4, p. 140.

123. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 287.

124. Marx, *Teorías de la plusvalía*, I, p. 241.

125. Marx, *Teorías de la plusvalía*, III, p. 312.

mis críticos creen poder deducir, o más bien lo contrario. El camarada Rudas resume sus acusaciones en tres puntos. Sostiene que de mis afirmaciones se seguiría: primero, un dualismo (naturaleza: adialéctica; sociedad: dialéctica);[126] segundo, que la dialéctica es obra de los hombres;[127] tercero, que la dialéctica no es "una legalidad objetiva, es decir, independiente del hombre, sino una legalidad subjetiva de los hombres".[128]

La concepción representada aquí por Rudas contiene en mi opinión un *subjetivismo* muy peligroso (que está relacionado con su kantismo oculto, incompletamente superado). Para él parece ser en todas las circunstancias –como para el camarada Deborin en el pasaje citado al principio–: sujeto = hombre (sociedad); objeto = naturaleza. De lo que obviamente se sigue que todo lo que es producto de los "hombres" (esto es, del proceso de desarrollo sociohistórico) recae sobre el lado del sujeto, y solo les corresponde una objetividad verdadera a aquellas cosas y conexiones que existen independientemente no solamente del hombre (en tanto sujeto del conocimiento), lo que es la concepción marxista correcta, sino también del proceso de desarrollo histórico de la sociedad. Discutiré de inmediato la cuestión de en qué medida en mi concepción la dialéctica es una "obra humana", ahora solo debe señalarse incisivamente que, así, Rudas y Deborin –que en esta cuestión está abiertamente de acuerdo con aquel– conciben la oposición entre sujeto y objeto adialéctica, rígidamente; que para ellos –como para Kant y todos los kantianos– el sujeto se encuentra de un lado y el objeto del otro, y objetivo solo puede ser lo que está inmaculado de todo contacto con el sujeto. Esta concepción se diferencia de la de los neokantianos, por ejemplo Rickert, solamente en la formulación de que sujeto es lo que nunca puede tornarse en objeto.[129] La concepción de Rudas no solo se encuentra muy cercana de la kantiana en su fundamento adialéctico, sino que también parte de un planteamiento "de la crítica del conocimiento" parecido, en la medida en que no explora la cuestión de la objetividad en la interrelación de la historia concreta de los factores objetivos y subjetivos del desarrollo y la analiza allí en su interacción viva, sino que de antemano (apriorísticamente, atemporalmente, de manera epistemológica) intenta depurar

126. *Arbeiterliteratur* IX, p. 502.

127. *Ibíd.* p. 502s.

128. *Ibíd.* p 504.

129. Rickert, H., *Gegenstand der Erkenntnis* [Objeto del conocimiento], III. edición, p. 46ss.

la "objetividad" de "todos los agregados subjetivos". Ni Rudas ni Deborin extraen las últimas consecuencias de sus posicionamientos. Deberían en tal caso colocar *todas* las formas de manifestación sociales del lado de la subjetividad y negar que existe en la sociedad el criterio de la objetividad (la independencia de la existencia del objeto respecto del sujeto que conoce, que percibe, etc.). Por cierto, reculan ante tales consecuencias, que contradicen el ABC del marxismo. Pero quien piense hasta el final sus explicaciones aquí citadas debe llegar a la conclusión de que lo que es "obra del hombre" es "subjetivo". Puesto que, como se sabe, los hombres hacen ellos mismos su historia, esta es un campo del subjetivismo.

Obviamente, esto es una imbecilidad. Si yo afirmase (ya mostraré que el caso es el contrario) que la dialéctica fuese un producto del desarrollo histórico, incluso en este caso, la dialéctica no sería nada "subjetivo". Renta de la tierra [Grundrente], capital, ganancia, etc. no son nada más que productos de este desarrollo, ¿pero quién los tendría por algo meramente subjetivo? Quien está atrapado en las ideas inmediatas de la sociedad burguesa, y sin embargo aspira a salir de ellas, es decir, quien reconoce el factor "subjetivo" en las condiciones sociales, pero igualmente no es capaz de reconocer la interacción dialéctica de subjetividad y objetividad en ellas, no está en condiciones de comprender el modo y la causa de su objetividad. (Compárese la crítica de Marx a los discípulos radicales de Ricardo, que comenzaron a entrever el fetiche de la mercancía, pero vieron en él algo meramente subjetivo). En sus análisis históricos, el camarada Rudas, que aquí –cuando actúa "epistemológicamente"– es empujado a tales consecuencias, se vuelca, por un miedo comprensible, hacia el extremo directa y mecánicamente opuesto. Como hemos mostrado, concibe el desarrollo social como un proceso depurado de "todo agregado subjetivo", tiene una concepción mecánico-kantiana de la realidad objetiva.

Entonces la dialéctica tampoco sería nada subjetivo, si fuese un producto del desarrollo económicamente histórico de la humanidad. El camarada Rudas parece comprender por cierto lo objetivo como opuesto a lo socialmente condicionado. Así, habla del "proceso de producción objetivo" en oposición a su "envoltura capitalista", que, por lo tanto, representa abiertamente para Rudas algo subjetivo.[130] [VIII] Pero, en mi concepción, esta obviamente no lo es. Los "acertijos" que el camarada Rudas plantea son muy fáciles de resolver.[131] [IX] Es

130. *Arbeiterliteratur* IX, p. 515s.

131. *Ibid.*, p. 502.

obvio que la sociedad surgió *a partir de* la naturaleza. Es obvio que la naturaleza y su legalidad existieron *antes* de la sociedad (es decir de los hombres). Es obvio que la dialéctica *no podía* ser eficaz como *principio de desarrollo objetivo* de la sociedad, si ya, antes de la sociedad, no estuviese *presente de manera objetiva,* eficaz como principio de desarrollo de la naturaleza. Pero de ello no se sigue ni que el desarrollo social no pudiese producir formas nuevas igualmente objetivas, es decir factores dialécticos, ni que los factores dialécticos fuesen *cognoscibles* en el desarrollo de la naturaleza sin mediación de estas nuevas formas socialmente dialécticas. Pues evidentemente solo podemos hablar sobre aquellos factores de la dialéctica que ya hemos conocido o estamos en vías de conocer. La concepción dialéctica del conocimiento como proceso no solo incluye la posibilidad de conocer en el curso de la historia nuevos contenidos, nuevos objetos, que hasta ahora no hemos conocido, sino también el hecho de que surjan nuevos contenidos, que pueden ser conocidos solo por mediación de principios del conocimiento que surgieron igualmente como nuevos. Sabemos que hasta ahora hemos conocido solo una parte de la realidad objetiva infinita (e incluso conocemos esta parte seguramente de manera solo parcialmente correcta), pero en la medida en que concebimos el proceso de conocimiento como dialéctico, como proceso, debemos también concebir este proceso a la vez como *parte* del proceso de desarrollo social objetivo. Esto significa que debemos comprender que el *qué*, el *cómo*, el *en qué medida*, etc. de nuestro conocimiento están condicionados por el nivel de desarrollo del proceso de desarrollo objetivo de la sociedad. En la medida en que comprendemos el carácter dialéctico del conocimiento, lo comprendemos a la vez como *proceso histórico*. Pero en tanto proceso histórico, el conocimiento es solo una parte, solo la parte consciente (consciente de manera correcta o falsa) de aquel proceso de desarrollo social, de aquella transformación ininterrumpida del ser social, que se realiza igualmente en ininterrumpida interacción con la naturaleza (metabolismo de la sociedad con la naturaleza).

Este metabolismo con la naturaleza no puede realizarse –incluso en los niveles más primitivos– sin que se posea un cierto grado de conocimiento objetivamente correcto acerca de los procesos naturales (existentes antes de los hombres, que transcurren independientemente de ellos). La más primitiva tribu no podría existir ni un día, si sus habitantes no pudieran observar, prever, etc. las manifestaciones naturales vitalmente importantes para ellos de manera correcta hasta un cierto grado (esto es, en su objetividad independiente del hombre). Por cierto, estas observaciones están limitadas a un pequeño

grupo de manifestaciones naturales; por cierto, las "teorías" en las que se torna consciente aquí la conexión de las manifestaciones son ingenuas, falsas o constituyen también un engaño consciente. Pero aquí también se da, junto a la necesidad de existir en la realidad objetiva, a la vez la necesidad de conocer la realidad correctamente –tanto cuanto sea posible– en su objetividad. El modo y el grado de este conocimiento dependen de la estructura económica de la sociedad. Pues el modo y el grado del metabolismo de la sociedad con la naturaleza, con la base material del conocimiento, dependen del nivel de desarrollo de la estructura económica de la sociedad.

Marx ha enfatizado en innumerables pasajes del modo más enérgico el hecho de que el conocimiento humano según su origen, según los problemas ante los que se enfrenta –y que debe resolver bajo riesgo de ruina [bei Strafe des Untergangs] para la sociedad en cuestión– está condicionado por las condiciones de vida de la sociedad, en cuyo suelo surge el conocimiento correspondiente. Me remito solamente al ejemplo de los períodos de las crecidas del Nilo como motivadores de la astronomía egipcia.[132] Solo cabe la pregunta: ¿están también condicionadas por el ser social las categorías en las que se concentra en cada caso la realidad objetiva para el conocimiento humano? Me parece indudable que solo esta pudo haber sido la opinión de Marx. Probablemente nadie disputará esto en lo que respecta a las concepciones de la naturaleza de las sociedades precapitalistas; el hecho de que Marx pensaba así también con relación al conocimiento de la naturaleza de su época lo muestra el pasaje epistolar sobre Darwin (a quien Marx le tuvo mucha estima y cuyas teorías siempre consideró como fundamentales). Le escribe a Engels: "Es curioso cómo Darwin reconoce, entre las bestias y las plantas, a la sociedad inglesa con su división del trabajo, su competencia, su exploración de nuevos mercados. Es el *bellum omnium contra omnes*[133] de Hobbes, y recuerda al Hegel de la *Fenomenología*, en la que la sociedad burguesa figura como 'reino animal del espíritu'; mientras que en Darwin el reino animal figura como sociedad burguesa".[134]

132. Marx, *El capital*, I, p. 623, nota 5.

133. Expresión latina que significa: "guerra de todos contra todos" (nota de los eds.).

134. Carta de Marx a Engels del 18 de junio de 1862, en: Marx y Engels, *MEW (Marx Engels Werke)*. 44 tomos. Berlin: Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der SED/ Dietz Verlag/ Rosa Luxemburg-Stiftung, 1956-1990, tomo 30, p. 241.

Parece muy sencillo poder reprocharle a una tal concepción relativismo o agnosticismo. ¿Pero con qué derecho? El relativismo surgiría si el condicionamiento sociohistórico del pensamiento humano fuese concebido de una manera burguesamente adialéctica, es decir o bien formalmente abstracta o bien de un modo ateórico-historicista (por ejemplo, *à la* Ranke); si uno dijese: la concepción de la naturaleza de la tribu y la de la sociedad capitalista están ambas condicionadas por la estructura económica de su ser social, consecuentemente ambas están igualmente cerca (es decir, igualmente lejos) de la verdad objetiva. Para el marxista, sin embargo, el fundamento material del conocimiento (aquí, el metabolismo de la sociedad con la naturaleza) es un proceso concreto y objetivo y en efecto un proceso histórico cognoscible teóricamente. De eso se sigue que en este proceso han de observarse determinadas corrientes, determinadas progresiones, etc.; pero no que, con relación al conocimiento objetivo alcanzable en cada caso, sus niveles sean del mismo rango (como para el historicismo), ni que el nivel temporalmente posterior tenga que ser necesariamente en todo sentido el más alto a causa de que el desarrollo debe darse en línea recta "hacia arriba" (evolucionismo). Más bien se sigue que en cada caso el análisis concreto de la estructura económica de la sociedad condiciona el nivel de desarrollo del metabolismo de la sociedad con la naturaleza, y que de eso resulta el nivel de desarrollo (grado, intensidad, modo, etc.) del conocimiento de la naturaleza. Por lo tanto, un conocimiento en cada caso alcanzable es relativo en la medida en que puede ser modificado, incluso probado como falso, por un desarrollo superior de la estructura económica de la sociedad (y una ampliación, intensificación, etc. del metabolismo de la sociedad con la naturaleza que le corresponda). Pero es –en la medida en que da con la realidad objetiva del ser social y de la naturaleza de este modo mediada– verdad objetiva, verdad absoluta, que solo cambia su lugar, su explicación teórica, por medio del conocimiento más correcto, más abarcador, que lo "supera". (Así, por ejemplo, fueron "superadas" en la astronomía copernicana las observaciones correctas de la astronomía ptolemaica o de Tycho Brahe; siguieron siendo verdades objetivas, a pesar de que las teorías inventadas para su explicación se probaron como falsas). Por lo tanto, el materialismo dialéctico contiene "relativismo" en la medida en que el dialéctico debe ser consciente de que las categorías con las que concibe la realidad objetiva (sociedad y naturaleza) están condicionadas por el ser social de su presente, de que son solo versiones mentales de esta realidad objetiva. (Las categorías son "formas de existencia

[Daseinsformen], determinaciones de existencia [Existenzbestimmungen]" – Marx). El materialismo histórico se eleva sobre todo método precedente, por un lado, en la medida en que concibe toda la realidad consecuentemente como *proceso histórico*; y, por otro lado, en la medida en que está en condiciones de concebir el punto de partida respectivo del conocimiento y el conocimiento mismo igualmente como productos del proceso histórico objetivo, es decir que no está forzado a absolutizar (algo que Hegel estuvo todavía forzado a hacer) ni el conocimiento mismo, ni la realidad histórica presente, que condiciona concretamente las formas y los contenidos del conocimiento. Si uno quiere calificar de relativismo o agnosticismo a esta claridad del fundamento y las determinaciones concretas del conocimiento, que haga lo que quiera, pero es un abuso burgués de la terminología.

Pues lo que mis críticos califican de agnosticismo en mí no es otra cosa que el hecho de que yo impugno para el nivel presente del desarrollo social –y, obviamente, rechazo disputar sobre posibilidades futuras utópicas– una relación no mediada socialmente, es decir una inmediata, del hombre con la naturaleza; el hecho de que, debido a ello, soy de la opinión de que nuestros conocimientos de la naturaleza están mediados socialmente porque su fundamento material está mediado socialmente; el hecho de que por lo tanto me mantengo fiel a la formulación marxiana del método del materialismo histórico: "es el ser social el que condiciona la conciencia". Me es incomprensible cómo habría de surgir un dualismo (dualismo de naturaleza y sociedad) a partir de esta concepción. Por el contrario. Si uno –como lo hacen evidentemente Deborin y Rudas– se aferra a la posibilidad de la relación inmediata con la naturaleza, el conocimiento de la naturaleza y de la historia se desarrollan, conforme a esta concepción, uno al lado del otro, independientes entre sí, *dualísticamente*. Y si este dualismo es superado, lo es de modo tal que se borran todas las categorías sociohistóricas específicas y se reconocen para el conocimiento de la historia solo aquellas que también pueden ser aplicadas a la ciencia de la naturaleza. Pudimos admirar en la teoría derrotista de Rudas acerca de la conciencia de clase hacia dónde conduce esto y podremos también apreciarlo en lo que sigue en Deborin. Y si no se busca de esta manera en la transformación del ser social (que siempre cambia el modo, el grado, etc. del metabolismo con la naturaleza) el fundamento de la transformación de nuestro conocimiento de la naturaleza, surge o bien un idealismo puro, como en el camarada Rudas con su

desarrollo inmanentemente dialéctico de la ciencia, o debe aceptarse que los cambios fundamentales en cada caso de la ciencia de la naturaleza fueron reflejos de cambios en la naturaleza. (Por ejemplo: el Sol giraba antes alrededor de Tierra, ahora la relación se ha invertido, de ahí Copérnico; pero no queremos liarnos más con este absurdo). El siguiente pasaje de su polémica muestra cuán lejos se halla el camarada Rudas de ver aquí siquiera el problema, cuánto trata de esconder su concepción adialéctica mediante un griterío histérico sobre idealismo, dualismo, etc. Como carácter decisivo del método dialéctico destaqué la "[modificación] histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su modificación en el pensamiento"[135]. El camarada Rudas dice: "Lo que esta jerigonza filosófica significa es para nosotros totalmente accesorio, pues basta con descifrar que se habla 'de una modificación en el pensamiento'. Solo los hombres pueden pensar, para nuestro fin eso basta totalmente".[136] Parece que la mera mención de una "modificación en el pensamiento" basta para despertar la noble indignación del camarada Rudas; y en su noble indignación no se da cuenta siquiera una vez que el proscripto "cambio en el pensamiento" aquí fue afirmado como efecto, y por cierto como efecto de la realidad objetiva, existente fuera del pensamiento (esto es, como efecto del sustrato de las categorías). La frase significa por lo tanto que una modificación en la materia (sustrato del pensamiento) debería preceder para que una modificación en el pensamiento ocurriese. Puede que ahora le sea desagradable al camarada Rudas –pero no puedo hacer nada al respecto–, que evidentemente quisiera también eliminar el proceso de pensamiento humano del pensamiento, como la acción humana de la política; el hecho de que *para el pensamiento* son necesarios hombres en cuyas cabezas la realidad asuma una forma consciente. Precisamente en esta frase se *afirma* que existía y existe antes de la aparición del hombre una dialéctica objetiva en la realidad (y, por lo tanto, independiente del hombre). Tal vez solo el camarada Rudas, en cuyo pensamiento ecléctico habitan fantasmagóricamente reminiscencias bolzano-husserlianas de la "proposición en sí", de una verdad que es independiente de todo pensamiento, que hace por lo tanto a partir de la objetividad dialéctica del pensamiento un objetivismo burgués-logicístico, pondrá en duda que, sin embargo, para el *pensamiento de*

135. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 5.

136. *Arbeiterliteratur* IX, p. 503.

la dialéctica, para la dialéctica como conocimiento (y de eso y *solo* de eso se trató en esa nota al pie), se necesitan hombres pensantes.

El dualismo de mi concepción resulta pues algo incierto. Precisamente de acuerdo con mi interpretación del marxismo –y solo de acuerdo con mi interpretación–, *todo* nuestro conocimiento tiene una fuente unitaria: el desarrollo de la sociedad y del metabolismo (que se desarrolla igualmente en el curso de este desarrollo) de la sociedad con la naturaleza. Toda concepción en contra, que acepta una relación inmediata, es decir independiente del ser social, del hombre con la naturaleza (en tanto fuente del conocimiento de la naturaleza), debe representar estos dos ámbitos del conocimiento de manera independiente el uno del otro en su desarrollo; *es decir, dualísticamente*. Debe aceptar el principio común, la dialéctica, en el caso de que sea encontrada, meramente como principio del conocimiento, como una suerte de lógica superior; debe tornarse, *por lo tanto, dualista*.

2. Categorías simples y superiores en la dialéctica

Por cierto, esta relación no significa de ningún modo una interdependencia mecánica de los dos ámbitos del conocimiento. Puesto que su fundamento material es un proceso dialéctico, puesto que la estructura económica de la sociedad y el metabolismo de la sociedad con la naturaleza se encuentran constantemente en una interacción dialéctica concreta, también su conexión objetiva es siempre una conexión dialéctica. Ya en el seno de los fenómenos sociales, estas conexiones no se configuran fácilmente, sino de una manera que se modifica en el curso del desarrollo histórico. De una manera en la que no solo los fenómenos se modifican en cuanto al contenido –también la historiografía burguesa reconoce tales modificaciones– sino que, de acuerdo con la modificación del material concreto, también se modifica la estructura de las conexiones. Así, Marx alude repetidamente a una tal "relación desigual del desarrollo de la producción material con el desarrollo, por ejemplo, artístico"[137]. Las exposiciones que le siguen muestran sin embargo que el arte era en realidad solo un ejemplo, y que pueden aparecer también desarrollos desiguales entre el derecho y la producción. De ello surge un problema insoluble solo para el pensamiento mecánicamente burgués, que debe permanecer atrapa-

137. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 311.

do en la antinomia fetichista de "leyes eternas, férreas" o una "individualidad única". En el materialismo dialéctico, el problema de la estructura se resuelve de manera histórica (esto quiere decir, a través del señalamiento de la génesis concreta, real, histórica de la estructura en cuestión) y el problema histórico, de manera teórica (esto quiere decir, a través del señalamiento de la legalidad que ha producido la situación concreta en cuestión). Por eso destaca Marx acerca de la sucesión de las categorías económicas que "su orden de sucesión está más bien condicionado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico"[138].

Sin embargo, del hecho de que el proceso objetivamente concreto es él mismo dialéctico, del hecho de que la génesis concreta y la conexión de los conocimientos que reflejan este proceso de manera correcta sean igualmente dialécticos, no se sigue ni con mucho que todo conocimiento debiera aparecer siempre *bajo la forma de conocimiento del método dialéctico.* La expresión del joven Marx "la razón ha existido siempre, solo que no siempre en forma racional" también vale para la dialéctica.[139] Depende de la estructura económica de la sociedad y de la situación de clase que el sujeto que conoce asume en ella, si y en qué medida una conexión objetivamente dialéctica adopta mentalmente la forma dialéctica; si y en qué medida los hombres *pueden* tornarse conscientes del carácter dialéctico de la conexión en cuestión. Bajo ciertas circunstancias, este carácter no puede en absoluto manifestarse de manera mental-cognitiva; puede manifestarse como contradicción insoluble, como antinomia; puede ser concebido en algunos rasgos de manera correcta, sin que haya podido ser determinado su lugar correcto en el desarrollo total de manera correcta, etc. A partir de lo dicho anteriormente, es claro que tales conocimientos pueden, sin embargo, ser objetivamente correctos, por lo menos de modo parcial. Pero recién cuando el desarrollo histórico de la sociedad ha progresado tanto que los problemas concretos que subyacen a estas contradicciones, etc., son solucionados históricamente, o maduran para su solución, puede encontrarse el conocimiento teóricamente correcto, el dialéctico. En otras palabras: la disolución,

138. *Ibíd.*, p. 308s.

139. Marx y A. Ruge, *Los anales franco-alemanes.* Trad. de J. M. Bravo. Barcelona: Martínez Roca, 1970, p. 67s.

la superación de una contradicción dialéctica es producida por la realidad en el proceso histórico concreto. El pensamiento puede anticipar mentalmente tales procesos en determinadas condiciones, pero solamente cuando esta superación existe objetivamente en el proceso histórico concreto como tendencia concreta, si bien aun inmadura desde el punto de vista práctico, del desarrollo. Y si no se ha vuelto completamente consciente esta conexión con el proceso histórico concreto, si cada problema dialéctico no es referido a su fundamento material concreto, la anticipación mental debe extraviarse en lo abstracto, en lo idealista (Hegel).

Ahora puede valorarse la objeción más seria de Deborin contra mi concepción de la dialéctica: que yo dejaría de lado las categorías simples de la naturaleza en favor de las superiores. Deborin dice: "Quisiéramos solamente subrayar que Hegel siempre tomó en consideración el proceso de desarrollo en todos sus factores; que él, al escalar la cima de la idea absoluta, mostró al mismo tiempo que todo el proceso de desarrollo forma el contenido de esta. El movimiento hacia adelante comienza desde conceptos o categorías abstractas, simples, y pasa a los siguientes conceptos, que se tornan cada vez más ricos y concretos".[140] Como descripción del *modo de exposición* de Hegel, esto es –en líneas generales– correcto, y es posible que Hegel se hallara a menudo atrapado en la ilusión, en tanto idealista, de que este modo de exposición de las categorías dialécticas se correspondería tanto con la conexión objetivamente concreta, como con el proceso concreto de su cognoscibilidad. Para Marx, a quien Deborin le atribuye, "en líneas generales" esta posición,[141] es seguro que no. Marx fue siempre completamente claro acerca de que lo inferior (lo más simple, lo más abstracto) recién puede ser *conocido a partir de* lo superior (lo más complicado, lo más concreto). Dice: "La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono. Por el contrario, los indicios de las formas superiores en las especies animales inferiores pueden ser comprendidos solo cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua, etc.".[142] La categoría simple es por lo tanto para Marx el punto de partida de la *exposición* (mercancía, trabajo, dinero, etc.). Su dialéctica materialista, su materialismo histórico lo

140. *Arbeiterliteratur* IX, p. 636.

141. *Íd.*

142. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 306.

salva sin embargo del error de pasar por alto el carácter histórico (en circunstancias, incluso históricamente tardío, muy derivado) de las categorías simples. Precisamente sobre el trabajo dice allí: "el trabajo es una categoría totalmente simple. También la representación del trabajo en su universalidad –como trabajo en general– es muy antigua. Y sin embargo, considerado en esta simplicidad desde el punto de vista económico, el 'trabajo' es una categoría tan moderna como las relaciones que dan origen a esta abstracción simple. [...] La abstracción más simple que la economía moderna coloca en el vértice, y que expresa una relación antiquísima y válida para todas las formas de sociedad, se presenta no obstante como prácticamente cierta solo en esta abstracción como categoría de la sociedad moderna".[143] Consecuentemente, "el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento solo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo intelectualmente como concreto. Pero esto no es de ninguna manera el proceso de formación de lo concreto mismo".[144] Al identificar el método de Hegel con el de Marx "en líneas generales", Deborin incurre en la ilusión de Hegel "de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo".[145] No sería demasiado difícil comprobar este método en todas las explicaciones posteriores, concretas de Marx; comprobar que siempre rechazó comprender la totalidad concreta como concretamente construida a partir de sus elementos abstractos simples, a pesar de que él (¡muy correctamente!) muy a menudo usó esta construcción como modo de exposición. Cito solamente un pasaje sobre las crisis: "La crisis, pues, no puede existir sin manifestarse al mismo tiempo en su forma más simple, como la contradicción entre la venta y la compra, y la contradicción del dinero como medio de pago. Pero estas son nada más que *formas*, posibilidades generales de crisis, y también, entonces, formas abstractas de crisis real. En ellas, la naturaleza de la crisis se presenta en sus formas más simples, y en la medida en que esta forma es por sí misma el contenido más simple de la crisis, en su contenido más simple. Pero el contenido todavía no está *estabilizado*. Son posibles la simple circulación del dinero, e inclusive su circulación como medio de pago –y ambas

143. *Ibíd.*, p. 304s.

144. *Ibíd.*, p. 301.

145. *Íd.*

nacen mucho *antes* que la producción capitalista, mientras todavía no hay crisis–, y en verdad ocurren sin crisis. Por lo tanto, estas formas, por sí solas, no explican por qué se destaca su aspecto crucial y por qué la contradicción potencial contenida en ellas se convierte en una contradicción real".[146]

A partir de todo esto, resulta claramente visible la conexión entre categorías "simples" y "superiores" en Marx. Las categorías superiores deben ser concretamente producidas por el desarrollo histórico y correctamente conocidas en sus conexiones dialécticas para que las categorías simples que les corresponden puedan ser conocidas en sus funciones históricas y sistemáticas. Imaginarse el proceso al revés es una ilusión idealista y conduce –si se la lleva consecuentemente hasta el final– a la apologética de lo existente, en la que la categoría simple figura como elemento fundamental, como lo demuestra contundentemente Marx para la teoría burguesa de la crisis, a continuación del pasaje citado arriba. Quisiera notar solo al pasar que las –muchas veces mencionadas– "contradicciones" entre los tomos primero y tercero de *El capital* –la incapacidad de la economía burguesa para comprender que las determinaciones más concretas, modificadoras, del tercer tomo, *debieron* serle conocidas a Marx ya antes de la redacción del primer tomo– han de deberse a un enfoque metódico similar. Por lo tanto, la claridad acerca de este aspecto del método marxiano es de gran importancia para la comprensión de la dialéctica materialista. Claridad acerca de que las así llamadas categorías simples no son elementos suprahistóricos del sistema, sino productos del desarrollo histórico *del mismo modo que* las totalidades concretas a las que estas pertenecen; claridad acerca de que por lo tanto las categorías simples pueden ser comprendidas correctamente a partir de las categorías superiores, más complicadas, más concretas; esto es, que solo la comprensión del todo concreto, al que pertenecen las categorías simples, posibilita el conocimiento de las categorías simples, y no al revés, si bien –como ya fue dicho–, la exposición debe a menudo tomar un camino inverso.

Con esto se responde también la pregunta de Rudas de por qué señalo en tanto categorías dialécticas decisivas precisamente la interacción de sujeto y objeto, la unidad de teoría y praxis, la modificación de las categorías como efecto de la modificación de la materia (sustrato de las categorías), pero no la conversión de la cantidad en cualidad, etc. –sobre el motivo de

146. Marx, *Teorías de la plusvalía*, II, p. 438s.

esto, Rudas no osa "expresar siquiera conjeturas"–.[147] [X] Porque, camarada Rudas, en estas categorías se expresa, mentalmente, lo específico y nuevo de aquel nivel de desarrollo social en el que el proletariado aparece como clase independiente y emprende la reconfiguración de la sociedad. Contradiría la esencia del materialismo histórico, si no concibiéramos la aparición del método dialéctico también como parte del proceso histórico concreto, y viésemos tanto en la dialéctica idealista de Hegel como en su inversión por parte de Marx –el "ponerla sobre sus pies"–, solamente un desarrollo puramente científico. Más bien, siempre debemos tener en cuenta aquellos momentos históricos concretos, económicos y de clase que han posibilitado y producido este proceso mental. Entonces quedará claro cómo por un lado aquellas categorías que incluso en Hegel formaban la cima del sistema en la parte más abstracta e idealista de su *Lógica* ("lógica del concepto"),[148] se tornan en factores concretos, reales y prácticos de la lucha de clases proletaria, y, por el otro, las categorías "simples", cuya determinación y cognoscibilidad en ambos casos depende de lo "superior", pierden igualmente en Marx su carácter idealista, son puestas sobre sus pies, y aparecen como abstracciones producidas por el proceso de desarrollo histórico. Tómese siempre cualquier categoría "simple" en Marx y se verá que ella solo puede ser comprendida correctamente a partir de esta conexión. Pero quien deje caer fuera del sistema las categorías "decisivas" arriba mencionadas –todos los oportunistas hacen esto–, eternizará las categorías "simples" primero en la forma de inmediatez burguesa y estas perderán paulatinamente de esta manera toda función dialéctica. Una tal economía "marxista" se convierte de improviso en una economía vulgar burguesa (Kautsky, Hilferding, etc.). Pero incluso un investigador burgués puede emplear categorías dialécticas "desprendidas" del contexto; es previsible que por ejemplo pudiese operar por momentos con la transición de la cantidad en calidad. Pero realmente dialéctica se torna la categoría recién en *la conexión total dialéctica*, que –mentalmente– recién es puesta en efecto a través de las mediaciones dialécticas de las categorías "simples" a las "superiores" concretas. Y, en efecto, por ello, recién en esta conexión, porque solamente esta conexión ofrece la real y correcta

147. *Arbeiterliteratur* IX, p. 503.

148. Se refiere a la *Ciencia de la lógica*, de Hegel, y al tercer libro de esta, "Ciencia de la lógica subjetiva o sea la doctrina del concepto" (nota de los eds.).

reproducción mental del proceso histórico concreto. Es decir, es el ser social del hombre el que condiciona su conciencia.

3. De nuevo: metabolismo con la naturaleza

También su conciencia acerca de la naturaleza. No solo sería estrecha y rígida, sino también dualista, aquella concepción que, en la consideración de nuestra relación concreta con la naturaleza, en la consideración del fundamento material de nuestro conocimiento de la naturaleza no partiese del metabolismo de la sociedad con la naturaleza; una concepción que no considerara este metabolismo con la naturaleza en su *doble determinación*, tanto como interacción con la naturaleza –que existe independientemente del hombre– como también en tanto condicionada por la respectiva estructura económica de la sociedad. Repito: ya sea que se trata de la astronomía de los egipcios o de la física de Aristóteles, todo marxista con instinto correcto adoptará este punto de vista. ¿Pero no le corresponde a la moderna ciencia de la naturaleza un lugar especial? ¿No tiene ya valor para ella este doble condicionamiento dialéctico?

Por cierto: si contestamos esta pregunta con un no, debemos hacerlo *de una manera dialéctica.* Esto quiere decir que tenemos que tener siempre en claro que a la ciencia de la naturaleza moderna le corresponde de hecho un lugar especial en la historia del conocimiento humano sobre la naturaleza; que de ningún modo corresponde, y sería incluso un declarado falso relativismo, tratarla mecánicamente de la misma manera como a los conocimientos de la naturaleza de épocas pasadas. (Aquí se halla el error en, por ejemplo, Duhau). Sin embargo, ¿no asume igualmente la sociedad capitalista, cuyo metabolismo con la naturaleza conforma la base material de la ciencia de la naturaleza moderna, un lugar especial en el proceso de desarrollo social? ¿Está su lugar en tanto última sociedad de clase determinado solo de manera cuantitativa, de manera posicional, como "último" en comparación con sociedades de clase anteriores? Es seguro que no. Aquí se convierte de hecho la cantidad en cualidad: la sociedad de clases más desarrollada produce los materiales, las precondiciones económicas y sociales del socialismo, prepara el fin de la prehistoria de la humanidad. La sociedad socialista es por ejemplo la heredera de todos los enormes logros que ha producido el capitalismo en el ámbito de la técnica. Y este heredar no se diferencia inesencialmente del

modo en que el capitalismo mismo adió en su momento la herencia de la Edad Media. Pues los elementos de la técnica que el incipiente capitalismo tomó del feudalismo en descomposición no formaban de ningún modo entre ellos una coherencia unitaria tal como la técnica de nuestra época; se conectan realmente entre ellos mediante su transferencia a la producción capitalista, mientras que el socialismo, si bien en un nivel superior (por ejemplo, en la transformación de la división capitalista del trabajo) no solo perfeccionará la técnica recibida, sino que también la transformará interiormente, de momento y quizás por un largo período de transición estará forzado a trabajar con los logros técnicos recibidos (y por cierto, perfeccionados) del capitalismo. Recién en el desarrollo del capitalismo aparecen aquellas determinaciones económicas concretas que hacen posible la comprensión de la estructura económica de la sociedad y de las verdaderas fuerzas motrices de su historia (también para las épocas precapitalistas). Aquellos elementos del conocimiento, aquellas categorías "simples" de la economía que posibilitan el conocimiento científico de la sociedad y la historia son, en tanto "formas de existencia, determinaciones de existencia", en parte, productos del desarrollo capitalista (por excelencia, el trabajo) y, en parte, reciben recién en el capitalismo aquella función en la totalidad [im Ganzen] de la economía mediante la que pueden ser comprendidos como elementos del sistema total [Gesamtsystem] (el dinero). La sociedad capitalista no es por lo tanto, simplemente, una determinada fase histórica del desarrollo de la humanidad, sino aquella en la que las fuerzas motrices de este desarrollo emergen claramente hasta la cognoscibilidad correcta –por cierto solamente en la medida en que su autocrítica, que se completa en la teoría y la praxis del proletariado, emerja de manera igualmente clara–.[149]

Este desarrollo de las relaciones de producción, que presuponen un desarrollo correspondiente de las fuerzas productivas, debe ir mano a mano con un desarrollo correspondiente del metabolismo de la sociedad con la naturaleza. El desarrollo capitalista produce las precondiciones materiales del socialismo (técnica, máquina, etc., Lenin sobre la electrificación). El dominio de las fuerzas naturales alcanza, y en efecto en una medida siempre creciente, una amplia intensidad y sistemática, que hubieran sido impensables para sociedades anteriores; los conocimientos de la naturaleza se desarrollan en interacción

149. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, p. 306s.

ininterrumpida con este proceso: se originan sobre el terreno de este ser social, son su producto, pero al mismo tiempo son uno de los vehículos más eficaces de la promoción de este proceso. (Puesto que puedo esperar, por parte de los camaradas Rudas y Deborin, poca comprensión para una conexión dialéctica, destaco una vez más: el hecho de que las ciencias naturales modernas sean un producto del desarrollo capitalista no significa que sean algo "subjetivo". Pues, en primer lugar, la sociedad capitalista misma es algo "objetivo", en segundo lugar, esta posibilita –de modo hasta ahora impensado– un saber adecuado, objetivo, sistemático de la naturaleza; incluso un tal saber en lo posible adecuado, objetivo y sistemático de la naturaleza es para el capitalismo condición vital en mucha mayor medida, en un campo mucho más amplio, etc. que para las formas de sociedad anteriores. Este saber, entonces, no solo lo hace posible el capitalismo, sino que lo hace posible, porque es necesario para él). El hecho, entonces, de que la ciencia de la naturaleza moderna sea un producto de la sociedad capitalista no quita nada de su objetividad; más aún, recién un análisis detallado y concreto de las relaciones de esta ciencia con su base material, con el metabolismo de la sociedad capitalista con la naturaleza, podría mostrar por qué los modos de conocimiento de sociedades anteriores fraguados por formas mitológicas, debieron ser liquidados, por qué un ciencia de la naturaleza objetiva en una medida cualitativamente superior recién pudo surgir sobre el terreno del capitalismo.

Aquí emergen sin embargo de inmediato dos preguntas –estrechamente conectadas entre ellas y con esta controversia–. En primer lugar: ¿consiste este ser condicionado del conocimiento de la naturaleza por parte del ser social del capitalismo solo en el hecho de que aquel fue producido por este y es, por demás (en su construcción, en sus categorías, en su método, etc.), totalmente independiente de este ser social? En segundo lugar: ¿significa la objetividad de un conocimiento a toda costa que este deba ser también dialéctico? Ya respondimos arriba la primera pregunta. Afirmarla significaría tanto como –contra Marx– asumir una relación con la naturaleza socialmente no mediada, asumir que el científico de la naturaleza, en la medida en que se dedica a la pura ciencia de la naturaleza, se encuentra fuera de la sociedad, que las categorías del desarrollo social (¡formas de existencia, determinaciones de existencia!) no tienen influencia sobre el proceso cognitivo que opera en su cabeza. Con ello caeríamos sin embargo en un modo de consideración primitivo y mecánicamente causal, adialéctico con el que la

ciencia burguesa suele criticar al materialismo dialéctico, imputándole que reconozca una "economía" que, en tanto "esfera" especial, condiciona de manera inmediatamente causal las otras "esferas" (derecho, arte, etc.) y rechazando luego indignada esta conexión causal –que ella misma ha inventado–. Si, sin embargo, se ve, con Marx, en la economía la "anatomía de la sociedad burguesa", debe decirse: no hay ninguna exteriorización vital dentro de la sociedad burguesa que pudiese existir sin relación a esta anatomía y por lo tanto fuese cognoscible de manera independiente de ella, que no pudiese y debiese ser explicada a través de esta anatomía tanto del lado del sujeto (categorías como formas de existencia del sujeto en *todas* las exteriorizaciones vitales) como del lado del objeto (condicionamiento social del metabolismo de la sociedad con la naturaleza).

Aquí sin embargo se contrapone a la concretización del problema un obstáculo objetivamente histórico que por cierto es adecuado para iluminar más de cerca el aspecto metódico de la pregunta. Ya hemos hecho referencia arriba a la expresión marxiana según la cual el conocimiento histórico depende de la autocrítica de una sociedad, de su comprensión de los fundamentos materiales de su existencia y de los conocimientos que crecen en terreno de esta. Ahora bien, en este sentido, la transición de las formas sociales precapitalistas al capitalismo es drásticamente diferente de la transición del capitalismo al socialismo. En el primer caso, esta transición fue inmediatamente, de manera preponderante y evidente una transformación del metabolismo de la sociedad con la naturaleza, a tal punto que la transición se hizo consciente de diversas maneras en la forma de la transformación de los conocimientos de la naturaleza antes que en la sociedad. (La lucha por la astronomía copernicana es sin duda a la vez la forma ideológica de una lucha de clases). Por el contrario, en la transición del capitalismo al socialismo, el metabolismo de la sociedad con la naturaleza parece permanecer a primera vista inalterado, parece como si su anterior línea de desarrollo experimentase por lo pronto incluso un aumento. Recién el segundo estadio del comunismo (transformación de la división capitalista del trabajo, superación de la diferencia entre trabajo intelectual y físico, modificación de las relaciones entre ciudad y campo) ofrece una perspectiva sobre una transformación incluso en este ámbito. Por cierto, la transición es, aquí como en todos lados, una transición imprecisa: solo puede tratarse del predominio de un único factor, sin que este excluya a los otros. Es completamente posible que la actual crisis

de las ciencias naturales sea ya un signo de una transformación incipiente de esta base material suya y no meramente un reflejo de la crisis ideológica universal del capitalismo en disolución.

Sin embargo, mientras no estemos en posición de mostrar concretamente de manera históricamente genética el surgimiento de nuestros conocimientos a partir de su base material (esto es, no solo que lo son, sino también qué son, cómo son, etc., tal como Marx hizo para nuestros conocimientos socio-históricos), le faltará a nuestro modo de consideración un factor importante, *objetivo* de la dialéctica: la historia. Nuevamente, no se me ocurre de ningún modo negar que las ciencias naturales contienen elementos de la consideración histórica, que en ellas se hallan contenidos los rudimentos para la "ciencia unitaria de la historia" exigida por Marx (Kant-Laplace, Darwin, etc.). También el conocimiento social premarxista contenía elementos históricos (Steuart, Hegel, los historiadores franceses, etc.). Pero un verdadero conocimiento histórico-dialéctico surgió sin embargo solo en Marx: en tanto conocimiento dialéctico del presente como factor del proceso total. Nadie afirmará que estos elementos históricos estarían en el centro de los planteamientos de las ciencias naturales modernas, o que precisamente las ciencias naturales más desarrolladas y ejemplares desde el punto de vista metodológico para las otras aspirarían conscientemente a estos planteamientos. Pues para este planteamiento sería necesario, por un lado, tener en claro las épocas o los períodos para los que son válidos determinados conocimientos, porque formulan en pensamientos sus relaciones específicas, históricas, objetivamente concretas, y, por el otro lado, concebir dialécticamente el surgimiento necesario de los conocimientos a partir del mismo proceso histórico objetivamente concreto. (Acerca de los conocimientos económicos, la primera exigencia de Engels se expresa claramente en su carta a F. A. Lange).[150] No podemos aquí ya preguntarnos en qué medida todos los conocimientos de la naturaleza pueden alguna vez ser transformados en conocimientos históricos, esto es, si acaso hay hechos materiales en la naturaleza que no se modifican en absoluto en su estructura, o lo hacen meramente en intervalos tales, que no entran en consideración, en tanto cambios, para el conocimiento humano. No podemos preguntarnos esto porque incluso allí donde parecen sernos dados desarrollos históricos, precisamente

150. Carta de Engels a F. A. Lange del 29 de marzo de 1865. En: *Obras escogidas*, tomo 8, p. 168.

su carácter histórico pudo ser captado aún en muy poca medida. Esto significa que estamos muy lejos de conocer que a la historia de la humanidad *debería* antecederle un desarrollo histórico *objetivo* que abarque un período infinito. Los eslabones concretos de mediación entre esta y nuestra historia nos son sin embargo en parte muy poco, en parte para nada conocidos. Y en efecto no solamente debido al material aun insuficiente que hoy se encuentra a nuestra disposición, o debido al subdesarrollo provisorio de nuestros métodos de investigación (muchas ciencias naturales se hallan, en lo que respecta a la exactitud, muy por encima de las ciencias de la historia), sino porque la capacidad de descubrir los fundamentos materiales del conocimiento mismo, de derivar dialécticamente el conocimiento a partir de estos fundamentos materiales, aún no ha sido producida por el desarrollo objetivamente concreto precedente. Los buenos científicos de la naturaleza se posicionan frente a la naturaleza de una manera tan dogmáticamente imparcial, como por ejemplo Ricardo se ha parado frente a la sociedad capitalista. (Los malos son carcomidos por el escepticismo y aquí se los considera solo como síntoma de una crisis). Esto no les impide para nada alcanzar conocimientos objetivamente correctos –como muestra precisamente el ejemplo de Ricardo, que también los tuvo en varios ámbitos–. Pero esto imposibilita clarificar en tanto contradicciones dialécticas las contradicciones que aparecen en el material concreto; incluir en el contexto total, como se mostró antes, de manera a la vez teórica e histórica, los factores individuales en tanto factores de un proceso histórico unitario. Un tal tornarse histórico de las ciencias naturales, una comprensión creciente de su propio origen (por ejemplo, el conocimiento de su carácter geocéntrico), no las haría "relativistas", como tampoco se ha vuelto "relativista" la ciencia social a causa de la comprensión marxista de la génesis concreta de su propio conocimiento. Por el contrario.

4. Para nosotros y para sí

Con esto llegamos al punto decisivo de mis objeciones contra algunas expresiones aisladas de Friedrich Engels. (No se me ocurre nuevamente adentrarme en la demagogia falsa de Deborin y Rudas, que me imputan como si yo quisiera *acaso* poner a Marx contra Engels. Quiero decir lo que dije y lo digo tan decididamente, que nadie me podrá incriminar una "diplomacia").

Se trata del conocido pasaje sobre la "cosa en sí" del *Feuerbach*.[151] El camarada Rudas me incrimina "exactitud pedante, filológica, escolar",[152] porque a la oposición de en sí y para nosotros en Engels contrapongo la afirmación de que ambos conceptos no son antítesis sino correlatos, y que la antítesis del en sí es, desde un punto de vista dialéctico, el para sí.[153] [XI] Por cierto, inmediatamente se corrige Rudas: no sería solamente pedantería de mi parte elaborar esta contraposición, sino que también aquí saldría a luz mi hegelianismo ortodoxo. ¡Pobre Hegel! Debe pagar por todo lo que no ha captado el "marxismo" retorcido de manera oportunista, el "reprimido" neokantismo de Rudas. Algunas veces urde Rudas un dualismo entre naturaleza e historia, otras veces quiere que la alizarina alcance el estado de para sí y se reconozca a sí misma como objeto. Como dijo Marx sobre Dietzgen (que por lo demás no merece esta equiparación con Rudas), es una desgracia para el camarada Rudas "no haber estudiado precisamente a Hegel". Ni en este, ni en los "viejos hegelianos" se trata de que la alizarina se reconozca a sí misma como objeto, de que alcance el estado de para sí. La diferencia entre nuestros conocimientos acerca de la naturaleza y la historia (que, como vimos, precisamente Deborin subraya de modo drástico) consiste más bien en el hecho de que en la historia, el objeto, la materia misma, se abre paso hasta el ser para sí (y por eso posibilita un conocimiento en la forma del para sí), mientras que el conocimiento de la naturaleza ocurre en la forma del correlato en sí – para sí. La limitación de Hegel, que lo empuja –a pesar de su realismo en ciertos puntos fenomenal– a un idealismo mitologizador, es justamente que no pudo mostrar este para sí, este objeto que se conoce a sí mismo en su concreción material, en su devenir y ser devenido históricos, porque justamente no existía todavía de manera concreta en su época, porque justamente el ser social de los hombres condiciona su conciencia. Aquí no podemos adentrarnos con más detalle en los problemas de la construcción del sistema en Hegel; debimos solamente por un lado transferirle a la cuenta del camarada Rudas el fantástico sinsentido que le atribuye a Hegel, y por el otro lado señalar que el en sí – para nosotros – para sí muestra tanto las mediaciones concretas como las mentales y que también el para nosotros significa otra cosa de lo que

151. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, p. 18s.

152. *Arbeiterliteratur* IX, p. 509.

153. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 144ss.

significa en un sistema donde faltan estas mediaciones. Me remito aquí a lo dicho anteriormente sobre la relación entre categorías simples y superiores, y vuelvo al pasaje de Engels.

Engels dice: "La refutación más contundente de estas extravagancias, como de todas las demás extravagancias filosóficas, es la práctica, o sea, el experimento y la industria".[154] A partir de la cosa en sí se hace, mediante el experimento y la industria, una cosa para nosotros. Lo último es sin duda correcto y nunca lo puse en duda. Lo que pongo en tela de juicio es meramente si las extravagancias filosóficas fueron de hecho refutadas de esta manera. Sin tratar de manera muy detallada la cuestión de en qué medida aquí Engels entiende mal a Kant, de momento tengo que anticipar al respecto algunas observaciones. No basta con decir que la filosofía kantiana es en general agnóstica, sino que primero se debe preguntar dónde y en qué medida ella es agnóstica, y en segundo lugar (y precisamente esta pregunta se relaciona muy estrechamente con nuestra cuestión) en qué medida el agnosticismo kantiano es refutado por los argumentos de Engels. Si se tratase en Kant de la incognoscibilidad del mundo exterior *per se*, o del carácter apariencial subjetivo del conocimiento (como en el caso de los sofistas griegos del tipo de Gorgias o de los idealistas subjetivos como Berkeley), esta refutación sería realmente contundente. Pero este no es el caso de Kant, como Franz Mehring ya lo ha reconocido. Mehring explica precisamente sobre estos pasajes: "Sin embargo debemos mencionarlo, porque Engels le hizo una injusticia en la medida en que intentó despachar la epistemología kantiana como una 'extravagancia epistemológica'. En efecto, Kant dice que nosotros no vemos las cosas como ellas son, sino que las vemos como se nos aparecen a nuestros sentidos, pero por eso no vio en el mundo de los fenómenos ninguna mera apariencia, sino un mundo de experiencia práctica, de manera que él mismo podría haber suscripto la frase con la que Engels intenta refutarlo: que el pudin se da por probado al comerlo".[155] El camarada Rudas también siente las debilidades de su posición, en la medida en que admite "que Kant afirmaba la completa cognoscibilidad del mundo de los

154. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, p. 19.

155. Mehring, F., "Kant, Dietzgen, Mach und der historische Materialismus" [Kant, Dietzgen, Mach y el materialismo histórico], *Neue Zeit* XXVIII, I, 176. Parecido a diferentes pasajes de mi libro, por ejemplo, p. 220ss.

fenómenos. Pero precisamente por eso era Kant un materialista *a medias*".[156] Al respecto son necesarias dos observaciones. En primer lugar, que para Kant "fenómeno" significa algo *objetivo*, ninguna apariencia.[157] Es precisamente en este sentido un precursor, por cierto muy imperfecto, de Hegel; imperfecto, porque es incapaz de captar dialécticamente la contradicción que yace en la objetividad del "fenómeno", lo que recién Hegel elaboró con claridad (en la Lógica de la esencia).[158] En segundo lugar, que este "materialismo a medias" de Kant, la limitación del conocimiento humano a los "fenómenos", la incognoscibilidad de la cosa en sí, lo compartieron también los materialistas del siglo XVIII. Me remito a un testigo tan poco sospechado de idealismo como Plejánov, quien cita de Holbach: "El hombre no puede saberlo todo [...]; no le ha sido dado penetrar en la esencia de las cosas ni remontarse a los primeros principios".[159] Y en un pasaje polémico contra Lange, quien ve en Robinet, puesto que este afirma la incognoscibilidad de la cosa en sí, a un precursor de Kant, dice: "Pero Robinet solo dice sobre la cosa en sí lo que dicen Holbach y Helvecio"[160]. Obviamente, hay en todas estas tomas de posición una contradicción; obviamente, todos estos pensadores, cuando aspiran a ir más allá de esta limitación, deben dejar el punto de vista materialista o materialista a medias y caer en el idealismo o en el agnosticismo (o en ambos, como Kant).

El punto saliente es por lo tanto, por un lado, la pregunta de en qué medida el mundo de los "fenómenos" es objetivo y en qué medida es meramente subjetivo. Por otro lado, qué significa la incognoscibilidad de la cosa en sí para la objetividad del conocimiento. Ya hemos aludido al hecho de que Kant rechaza el subjetivismo consecuente de Berkeley, incluso lo llama un "escándalo de la razón"; pero también hemos aludido al mismo tiempo que se enquista con ello en una posición filosófica llena de contradicciones. Pues por un lado debe concebir las formas del "mundo de los fenómenos"

---

156. *Arbeiterliteratur* IX., p. 510.

157. Compárese al respecto por ejemplo la polémica contra Berkeley en los *Prolegómenos* ("Primera parte", "Observación III").

158. Se refiere al segundo libro de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, que lleva por nombre "La doctrina de la esencia" (nota de los eds.)

159. Plejánov, G., "Esbozos de historia del materialismo". En: *Obras escogidas I.* Buenos Aires: Quetzal, 1964, p. 507.

160. *Ibíd.*, p. 632.

como subjetivas, como producidas por el sujeto del conocimiento, que por cierto en Kant no es el sujeto cognitivo individual. Por el otro, sin embargo, el contenido, la materia de este conocimiento, lo que Kant llama sensibilidad, es completamente independiente del sujeto; es causada por la "afección" del sujeto a través de la cosa en sí. El conocimiento es por lo tanto solo posible como consecuencia de esta afección a través de la cosa en sí (como es sabido, Kant niega la posibilidad de un conocimiento cuya materia no fuese la sensibilidad), pero la cosa en sí es completamente inalcanzable para el conocimiento humano, es trascendente.[161] Esta contradicción no es superada inmediatamente, directamente por la ampliación concreta de nuestros conocimientos concretos. Vimos que Kant trabaja igualmente con un correlato –por cierto adialécticamente rígido– de en sí y para nosotros (en el que la participación del en sí en el surgimiento y la objetividad del para nosotros cae presa de una mitología llena de contradicciones) y sin duda no vería en la alizarina de Engels nada nuevo en principio respecto de la astronomía newtoniana o de sus propias teorías astronómicas. Pues desde su punto de vista, todo el campo –infinitamente ampliable– de los conocimientos concretos es entonces un mundo de la objetividad que, meramente con relación a la cosa en sí –que yace en la base de la objetividad, que se encuentra por lo tanto *fuera* del conocimiento, que no tiene en consideración el conocimiento concreto y su ampliación concreta–, permanece afectado con la mancha de la subjetividad. Los sucesores de Kant que quieren hacer de la cosa en sí un mero concepto límite de la epistemología, proceden por lo tanto con relación al análisis de los conocimientos concretos de manera muy consecuente. Pero falsifican a Kant en la medida en que simplemente cancelan *su problema*, en la medida en que no plantean en absoluto la pregunta por la realidad objetiva, *independiente de nosotros*; se convierten de ese modo en agnósticos dogmáticos. Pero es totalmente posible ser agnóstico en sentido filosófico con relación a la realidad sin hacer valer este agnosticismo en el comportamiento práctico al mundo exterior, en las tomas de posición e investigaciones científicas individuales. También Engels reconoció claramente esta oposición. Dice: "Pero, después de hechas estas reservas formales, nues-

161. Plejánov ya ha aludido a esta contradicción en "Konrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels" [Konrad Schmidt contra Karl Marx y Friedrich Engels], *Neue Zeit* XVII., I., p. 135ss.

tro agnóstico habla y actúa totalmente como el materialista empedernido que es en el fondo".[162]

Aquí Engels mismo parece reconocer que el agnóstico puede alegremente producir alizarina y, con ello, seguir siendo –teórica, filosóficamente–, sin embargo, agnóstico. Por lo tanto, debería ser refutado *filosóficamente*. Engels alude a la refutación filosófica de las contradicciones de Kant por parte de Hegel: "Desde el momento en que conocemos todas las propiedades de una cosa, conocemos también la cosa misma; solo queda en pie el hecho de que esta cosa existe fuera de nosotros".[163] Esta refutación filosófica es en Hegel una parte de su dialéctica de la esencia, de la fenomenal exposición de la objetividad del fenómeno.[164] Obviamente, aquí no podemos ni siquiera de manera abreviada repetir la exposición hegeliana. Debemos limitarnos a un factor esencial. El presupuesto de esta refutación y disolución de las antinomias de la cosa en sí es que la relación sujeto-objeto no es captada rígidamente (como en Kant), sino desde sus interrelaciones dialécticas. La relativización dialéctica de ser y devenir, en la que converge la argumentación hegeliana, presupone metodológicamente la relativización dialéctica del sujeto y la sustancia (*Fenomenología del espíritu*). *En esto* consiste el punto medular de la crítica hegeliana de la cosa en sí. Hegel rechaza ante todo la representación de que las propiedades de la cosa son algo meramente subjetivo. "Una cosa tiene *propiedades*; estas son, *en primer lugar*, sus determinadas relaciones con *otro*; la propiedad se presenta solo como una manera de comportarse recíprocamente; por consiguiente es la reflexión extrínseca y el lado del ser-puesto de la cosa. Pero, *en segundo lugar*, la cosa en este ser-puesto está *en sí*; se conserva en la relación con otro; de todas maneras es solo una superficie, con la que la existencia se entrega al devenir del ser y a la mutación; la propiedad no se pierde en esto. Una cosa tiene la propiedad de producir, en otro, este o aquel efecto, y de extrinsecarse de una manera característica en su relación. Muestra esta propiedad solo bajo la condición de una correspondiente constitución de la otra cosa,

162. Engels, "Prólogo a la edición inglesa de 'Del socialismo utópico al socialismo científico'". En: Marx y –, *Obras Escogidas*, tomo 7, p.277.

163. *Íd.*

164. Cf., acerca de la relación de la cosa en sí y la esencia, Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*. Trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar / Hachette, 1968, p. 426.

pero, esta propiedad le es, al mismo tiempo, *peculiar*, y representa su base, idéntica consigo misma".[165] De esta manera, el problema kantiano se invierte completamente, precisamente la cosa en sí (en su versión kantiana) aparece como el factor subjetivo, como producto de la reflexión abstracta; "la cosa en sí como tal no es otra cosa que la vacía abstracción con respecto a toda determinación, de la que no puede de ninguna manera *saberse nada*, precisamente porque tiene que ser la abstracción de cualquier determinación".[166] Esta interrelación dialéctica es un factor del devenir. Recién cuando el devenir es concebido como el factor preponderantemente concreto, puede ser disuelta dialécticamente también la rigidez en la contraposición entre sujeto y objeto; por eso alude Hegel en el pasaje citado primero que aquí "la existencia se entrega al devenir del ser y a la mutación". Ni Kant ni sus contemporáneos habrían podido reconocer esto. Plejánov alude con razón al hecho de que el devenir es el punto en el que los materialistas del siglo XVIII "fueron colocados frente al problema, para ellos insoluble, de la cosa en sí". Uno puede deducir claramente esto ya a partir del pasaje citado anteriormente. Plejánov muestra sin embargo muy claramente cuán estrechamente se vincula esta limitación de la *epistemología* del materialismo con la limitación de su *concepción de la historia* (la teoría de la catástrofe de Holbach),[167] con la limitación de su *concepción de la sociedad* (dilema de la causación entre "opinión pública" –esto es, factor subjetivo– y ambiente social –esto es, factor objetivo–)[168]. Hegel refuta a Kant en la medida en que no solo descubre lo contradictorio de su concepción, sino que también comprueba –genéticamente– esta concepción como una estructura del conocimiento que surge necesariamente en un nivel determinado de la captación humana del mundo. Recién mediante esta comprobación de la dialéctica de la cosa en sí –que permaneció desconocida e inconsciente para Kant–, fueron disueltas las contradicciones que debieron aparecer para Kant como antinomias insolubles por principio. Esta refutación genético-dialéctica de Kant por Hegel sigue siendo sin embargo en Hegel todavía puramente lógica. Eso es, muestra que la concepción kantiana de la realidad es una de

165. *Ibid.*, p. 428s.

166. *Ibid.*, p. 429.

167. Plejánov, Gueorgui, *Esbozos de la historia del materialismo*, p. 529.

168. *Ibid.*, p. 531s.

las posiciones típicas, posibles y necesarias frente a la realidad. Pero no proporciona –a pesar de muchos indicios correctos– ninguna génesis *concreta* de esta filosofía, ninguna génesis *histórica*. Recién el materialismo histórico, la dialéctica puesta sobre los pies, está en condiciones de hacer eso. Solo él puede *concretizar históricamente* lo correcto en las exposiciones hegelianas, determinar la concepción de la realidad de Kant no solo como posición posible y típica frente a la objetividad, sino como consecuencia concreta de una situación de clase.

Por lo tanto, los agnósticos no son refutados por el experimento y la industria, sino por la aclaración de la dialéctica que yace en el "fenómeno". Y esta aclaración es ella misma un producto de aquella transformación del ser social a la que tanto el experimento como la industria deben su existencia; transformación que en la conciencia de clase del proletariado –igualmente un producto de este desarrollo– se torna consciente en la forma del para sí. Por lo tanto, no es la alizarina la que ha de ser traída a una conciencia sobre sí misma, como el camarada Rudas parece sostener. Más bien, en la medida en que el proletariado llega a una conciencia sobre sí, la relación en sí – para nosotros adquiere –mediada por aquellas categorías que amplían la conciencia del proletariado a una conciencia dialéctica abarcadora de la totalidad de la sociedad en su relación con su fundamento natural– su lugar metódico correcto, pierde aquel carácter agnóstico que ha tenido tanto en Kant como en los viejos materialistas.

El experimento y la industria habrían de refutar entonces mediante la transformación del en sí en un para nosotros las extravagancias filosóficas del agnosticismo. En el caso de que lo hagan, ¿para quién lo hacen? Uno debería decir sin embargo de manera consecuente: primero para el experimentador mismo (por no hablar por el momento en absoluto de la industria); quien produce la alizarina misma debería ser inmune a todas las extravagancias filosóficas del agnosticismo. Pero, como es sabido, este no es el caso en la realidad. Puesto que, para Friedrich Engels, el problema de la cosa en sí estaba solucionado y despachado por el materialismo histórico, el experimento pudo, *para él*, representar *también* un ejemplo de la concepción dialéctica de la realidad. Para el experimentador, sin embargo –cuando no sea por casualidad un seguidor del materialismo histórico–, esto no sucede sin más ni más. Pues el experimento en el que la cosa en sí se torna en cosa para nosotros, es dialéctico solamente en sí; para descubrir *para nosotros* su carácter *dialéctico*

debe surgir algo diferente, algo nuevo: justamente el materialismo dialéctico. El investigador de la naturaleza puede hacer, por lo demás, muchos y brillantes experimentos y sin embargo sujetarse a la incognoscibilidad de la cosa en sí, o ser machista[169] o incluso schopenhaueriano. Lenin reconoció esta conexión muy claramente: "Pero cuando se trata de filosofía, *no se puede creer ni una sola palabra a ni uno solo* de esos catedráticos, capaces de realizar los más valiosos trabajos en campos especiales de la Química, la Física, la Historia".[170] ¿Por qué? Porque el experimentador está en efecto en condiciones de conocer de manera objetivamente correcta una conexión parcial objetiva de la realidad, pero –en tanto mero experimentador– no está más en condiciones de expresar de manera real, dialéctica, algo sobre la realidad de aquel "mundo fenoménico", cuyas partes investiga correctamente. Esta limitación, que yace en la esencia del mero experimento, la caractericé a tal punto de que este no es, "en el sentido dialéctico-filosófico", ninguna praxis, sino más bien un comportamiento contemplativo y por ello, *mientras siga siendo meramente contemplativo*, tampoco puede salirse de estas limitaciones.

Este encierro dentro de las barreras de la inmediatez actual y sus formas de pensamiento se intensifica, si el experimento se emplea como categoría del conocimiento de la sociedad y la historia. Esto es comprensible, pues por un lado se pierden las agudezas metodológicas que el experimento tenía en las ciencias naturales (rigurosa selección de los objetos de investigación, cancelación de los factores perturbadores, repetibilidad bajo condiciones "iguales", etc.) y, por el otro lado, sale a luz mucho más claramente el carácter meramente contemplativo, con un enfoque social –que ha permanecido de manera inconsciente–. Se sabe que en la terminología de los burócratas tradeunionistas la Revolución rusa figura a menudo como "experimento". En la predilección de Deborin por una terminología "exacta" es simplemente obvio que también la tome y la emplee y encuentre en la ausencia de las precondiciones metodológicas del experimento incluso la razón para su aplicación. Dice: "La sociedad puede en ciertas condiciones convertirse en el objeto del experimento. La naturaleza nos obstruye el paso como algo extraño. Aquí los experimentos son solo posibles dentro de

169. Relativo a las teorías de Ernst Mach (nota de los eds.).

170. Puesto que lamentablemente me es inconseguible *Materialismo y empiriocriticismo*, de Lenin, cito este pasaje de Deborin, A. "Lenin, der kämpfende Materialist" [Lenin, el materialista combatiente], p. 27s.

límites estrechos. En la vida social, las relaciones se hallan de manera un tanto diferente. Puesto que nosotros, los hombres, somos ante todo trabajadores y creadores. Pues la historia es hecha por los hombres, mientras que la naturaleza no es hecha por ellos. Lenin es el gran, genial experimentador. Ha sometido cada caso teórico a una prueba práctica".[171] Aquí se infiltra en nuestra literatura –bajo la máscara de una admiración por Lenin– la ideología de los osificados burócratas tradeunionistas, que no osan rechazar abiertamente la Revolución rusa. Pues estos han concebido siempre –y desde su punto de vista, consecuentemente– la Revolución rusa como "experimento". Obviamente. Pues los dispensa de toda acción. Uno debe "ponerse a la espera" de si el experimento sale bien. Y si "sale mal", se vuelve justamente al estado anterior: un conejo murió a pesar de la inoculación de la antitoxina; se buscará, si es necesario, otro conejo para "observar" (pero solo observar) los efectos que la antitoxina social tiene en él. Las limitaciones del comportamiento contemplativo en la ciencia de la naturaleza moderna son –sin presuponer los geniales [...][172] del método, que Deborin recoge de la sociología burguesa– las que Marx destaca de manera especialmente enérgica en su crítica de Feuerbach contra el materialismo contemplativo de este. Aquí no puedo adentrarme en todos los factores de esta crítica. Solo cito el octavo aforismo: "La vida social es en esencia *práctica.* Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica". Con su usual claridad abarcadora, Marx destaca aquí que la comprensión de esta praxis es también presupuesto de la disolución de aquellos misterios que existen en todos lados para el pensamiento meramente contemplativo. (El pasaje es explicado de manera insuperable por su crítica del concepto de género de Feuerbach, "como una generalidad interna *muda*,[173] que se limita a unir *naturalmente* los muchos individuos", y por los aforismos X y XI).

A partir de esta situación no se sigue por cierto ni "que no es el experimento el que amplía nuestros conocimientos, sino las *ideas* que nos conducen en el experimento", como me imputa el camarada Rudas,[174] ni que

171. *Ibíd.*, p. 10.

172. Pasaje ilegible (nota de los eds.).

173. El subrayado es de Lukács.

174. *Arbeiterliteratur* IX, p. 513.

por ejemplo como consecuencia de este ir más allá de las limitaciones del mero experimentador, yo exigiría una "física, química, etc. proletarias". Precisamente Lenin alude, en el pasaje arriba citado, de manera excelente a la diferencia entre ciencia especial y filosofía. Y aquí *solo* se trata de la cuestión *filosófica*, pues Engels quiere refutar mediante el experimento precisamente las extravagancias *filosóficas*, y la justeza de esta refutación filosófica suya es precisamente la que pongo en duda. Pues es claro que Kant no puso en duda la ampliación concreta de nuestro conocimiento y no ha de pasarse por alto por qué él, el seguidor de Newton, puso en dudas su ampliación mediante experimentos.[175] (Piénsense también –en líneas generales– en el kantiano Helmholtz). Por lo tanto, si Kant niega *sin embargo* la cognoscibilidad de la cosa en sí, ha de ser refutado *de modo únicamente filosófico* y no mediante el mero experimento. Como mostramos, su refutación comienza con Hegel y es completada por Marx y Engels, quienes aclaran *filosóficamente* qué han de significar *de manera concreta, real, histórica* "fenómeno", "en sí", "para nosotros", etc. (En qué medida esta refutación supera la filosofía misma no es parte de nuestro tema).

La refutación filosófica de todas las extravagancias filosóficas sucede, como muestra Marx en su crítica de Feuerbach, por obra de una praxis transformadora [umwälzende Praxis]. Cabe entonces la pregunta: ¿significa la praxis del experimento (y de la industria) una praxis *en este sentido*, o en un sentido dialéctico-filosófico –del modo como yo lo expresé–? El camarada Rudas cree poder refutarme con la pregunta: "¿Dónde hay una praxis en la que uno no observe?".[176] [XII] Correcto. Pero con esta pregunta, Rudas demuestra nuevamente que no entiende nada de dialéctica y contrasta, como fiel kantiano, la antítesis entre comportamiento contemplativo y práctico de acuerdo con el esquema de la dualidad de la razón pura y práctica. De acuerdo con esta concepción, sin embargo, *todo* es entonces praxis transformadora, incluso la caza de canguros de los aborígenes australianos, puesto que en la noche del pensamiento rudasiano, todas las vacas son negras. Pero entonces es totalmente incomprensible por qué Marx destaca una tal "praxis transformadora", que siempre habría existido, como algo nuevo, como una *antítesis* al modo de consideración de la sociedad

175. Incluso Rudas lo reconoce en *Arbeiterliteratur* IX, p. 511.

176. *Arbeiterliteratur* IX, p. 512.

hasta entonces más desarrollada, la sociedad burguesa.[177] Feuerbach se encuentra realmente sobre el terreno de un materialismo consecuente en su filosofía de la naturaleza; ¿por qué destaca entonces Marx contra él que él apela a la contemplación sensorial, "pero no concibe la sensoriedad como una actividad sensorial humana *práctica*"?[178] No se trata, entonces, de si *esta* praxis, que, según las claras explicaciones de Marx, Feuerbach *no conoce* –al igual que todo el materialismo contemplativo–, existe en el experimento (y en la industria); no se trata de si "el más simple trabajador rudimentario" que el camarada Rudas me contrapone con la ya usual noble indignación, que "observa el efecto de lo que hace" asume un comportamiento práctico en *este* sentido, en el sentido de los aforismos de Marx sobre Feuerbach.[179] El camarada Rudas es abiertamente de la opinión de que si ya la actividad del trabajador rudimentario es "práctica", tanto más lo es la del trabajador cualificado y la del experimentador. Ahora bien, a mí me parece que Marx no habría concebido la actividad "observadora" del trabajador rudimentario como praxis transformadora, como actividad práctico-crítica. Pues cuando habla de la praxis en el pasaje citado arriba, Marx destaca que la solución racional de los misterios se encuentra "en la práctica humana y en la *comprensión* de esta práctica".[180] Y yo no creo que Marx hubiese concebido la actividad observadora del trabajador rudimentario durante el trabajo en una cantera, por ejemplo, como comprensión de su praxis. Más bien vio esta comprensión meramente en el conocimiento del proceso sociohistórico en su totalidad, en el materialismo histórico. Así describe Marx primero el modo en que la división capitalista del trabajo automatiza el proceso del trabajo, reduce la actividad del obrero a la supervisión de la máquina;[181] y luego destaca, respecto del Dr. Ure, el Píndaro de la fábrica automática, que en la aplicación capitalista de la maquinaria a gran escala y, por lo tanto, en el sistema fabril moderno, "es el autómata mismo el sujeto, y los obreros solo se *coordinan* como órganos conscientes anejos a los órganos

177. Marx, "Tesis sobre Feuerbach". En: Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, p. 56 (aforismos IX a X).

178. *Ibíd.*, p. 55 (aforismo V).

179. *Arbeiterliteratur* IX, p. 512.

180. El subrayado es de Lukács.

181. Por ejemplo, en *El capital* I, pp. 325 y 338.

inconscientes de aquel, quedando *subordinados* con estos a la fuerza motriz central".[182] Es simplemente ridículo creer que Marx se habría representado esta actividad (sin una comprensión de su praxis) como praxis transformadora, como superación de Feuerbach.

Por cierto, la praxis transformadora brota del terreno de un ser social que produce esta actividad. Pero no de manera elemental, no de manera espontánea, sino precisamente porque los obreros se vuelven *conscientes* de los presupuestos sociohistóricos de su actividad, de las tendencias objetivas del desarrollo económico que han producido esta actividad suya y que empujan más allá de estas formas del ser social. Y los obreros *elevan* esta conciencia (comprensión de la praxis: conciencia de clase) a una praxis transformadora. Al experimentador le falta esta conciencia acerca de los fundamentos de su actividad; esto quiere decir, la tiene si es "casualmente" marxista (casualmente porque su situación de clase no contiene ninguna coacción social objetiva para tal efecto). Observa una conexión parcial de la realidad objetiva y, en la medida en que la haya observado correctamente, llega a resultados científicos correctos, así como el obrero, cuando sirve correctamente al autómata, del cual él es una partecita, ayuda a consumar correctamente la prestación laboral prescripta. El sustrato material de ambos procesos es dialéctico: es un factor de un proceso dialéctico objetivo. La dialéctica del proceso de trabajo capitalista, de la técnica capitalista, etc. se ha vuelto incluso –en el materialismo histórico– conocimiento dialéctico. Ambos procesos son sin embargo dialécticos solo en sí. Y este ser en sí no es de ninguna manera superado por adquirir una forma inmediato-consciente. El experimentador transforma, en su conexión parcial, el en sí en un para nosotros, sin que se tornase consciente de manera dialéctica el carácter dialéctico de la conexión total, a la que pertenecen el objeto de su actividad y su actividad y las categorías en las que él se torna consciente. Incluso allí donde una conexión total tiene lugar, la forma inmediata de su concientización no tiene por qué coincidir con su estructura interna real. En una carta a Lassalle, Marx habla por ejemplo sobre el sistema que Heráclito y Epicuro tuvieron "solo en sí" y destaca que incluso en filósofos como Spinoza, cuyo pensamiento tiene una forma sistemática, "la estructura real interna de su sistema es totalmente diferente de la forma en la que fue presentada

182. *Ibíd.*, p. 511.

de manera consciente por él"[183]. La transformación dialéctica del en sí en para nosotros exige justamente siempre más que una inmediata trasposición en las formas de la conciencia.

Al mero investigador de la naturaleza le falta la conciencia acerca de los fundamentos materiales de su actividad. Y su actividad sola no puede darle esta conciencia; incluso en menor medida que el mero proceso de trabajo y la lucha espontáneamente elemental contra el empresario pueden darle al obrero una conciencia de clase, a pesar de que ambos –desde el punto de vista objetivo– son factores del proceso dialéctico cuyo producto es la conciencia de clase. Por cierto: aún en menor medida puede darla una filosofía o epistemología que ha inducido muy a menudo a las conclusiones más aventureras y absurdas a investigadores que en su ámbito especial se han desempeñado muy bien. *Solo* el materialismo histórico *puede* dar esta conciencia. Pues el investigador de la naturaleza es un producto de su ser social como todo común mortal. No quiero hablar en absoluto de los prejuicios personales y de clase que influyen en su pensamiento, especialmente cuando abandona su ámbito especial y comienza a filosofar, lo que muy a menudo no le impide producir en este ámbito especial conocimientos *objetivamente correctos* y transformar un en sí en un para nosotros. Creo más bien que también su conciencia está condicionada por su ser social; que, en la opinión de confrontar sin presupuestos –de manera imparcial– la realidad objetiva, la naturaleza, permanece ampliamente atrapado en las formas inmediatamente dadas de su ser social –no comprendido por él–, como, en su momento, los representantes más brillantes de la economía clásica de Inglaterra. El hecho de que es siempre posible una *investigación especializada* imparcial y, por ello, productora de resultados objetivos y correctos en las ciencias naturales, tiene su fundamento en aquella relación del metabolismo –de la sociedad con la naturaleza– con el proceso de transformación de la sociedad en nuestro período de transición, al que he aludido antes. Recién el materialismo histórico, en el que se expresa el conocimiento social del proletariado como conocimiento para sí, puede traer claridad aquí. Recién el materialismo histórico puede descubrir el origen real y, por lo tanto, la esencia concreta de las categorías de nuestro ser y nuestra conciencia; puede clarificar, en tanto productos del proceso de desarrollo

183. Carta del 31 de mayo de 1858, en: *Marx-Engels-Werke (MEW)*, tomo 29, p. 565.

sociohistórico, formas de pensamiento que son aceptadas en su inmediatez como naturales y eternas. ¿Cuán profundamente el proceso históricamente cambiante, esto es históricamente transitorio del metabolismo *capitalista* con la naturaleza, condiciona nuestro conocimiento presente acerca de la naturaleza? ¿Dónde comienzan aquellas categorías que condicionan el metabolismo de *toda sociedad* con la naturaleza? Estas son preguntas de la investigación individual que previsiblemente darán cuenta de varias categorías como históricas, como condicionadas por el metabolismo específico de la sociedad capitalista con la naturaleza, que hoy aparecen como categorías "eternas", adquirida inmediatamente a partir de la naturaleza (por ejemplo, la categoría de trabajo en Física). Marx vio en la concepción de los animales de Descartes un reflejo del período de las manufacturas,[184] y consideró la concepción del hombre de Lamcttrie como una directa continuación de esta tradición cartesiana.[185] Incluso Kautsky, cuando todavía era marxista, sostuvo "que en las ciencias naturales predominaron las teorías de las catástrofes entretanto la burguesía era revolucionaria. Estas fueron reemplazadas por las teorías del desarrollo imperceptible cuando la burguesía se tornó conservadora. Esta conexión no sorprenderá a nadie que sepa cuánto influyen las necesidades y sensaciones sociales no solo sobre las teorías sociales, sino también sobre las de las ciencias naturales y sobre la entera concepción del mundo".[186]

Recién mediante un conocimiento tal de los fundamentos materiales de las ciencias naturales y, con él, del experimento, que –repito– *solo* el materialismo histórico está en condiciones de ofrecer, la conexión dialéctica que subyace en sí a un resultado individual o a un ámbito entero se torna en una conexión *dialéctica* también para nosotros. Para ello, el presupuesto indispensable es la categoría "superior" del para sí, la conciencia de clase del proletariado. Sin embargo, el experimento y la industria, que llevan a cabo aquella transformación del en sí en para nosotros, conforman *conjuntamente* el material, el objeto de la superación práctica de las extravagancias filosóficas. Así es cómo Marx, en su disolución dialéctica de la economía burguesa,

184. Marx, *El capital* I, p. 457, nota 111.

185. Marx y Engels, *La sagrada familia*, p. 143s.

186. Kautsky, K., "Die Rebellionen in Schillers Dramen" [Las rebeliones en los dramas de Schiller], *Neue Zeit*, XXIII, II, p. 134.

en la presentación de la dialéctica que se hallaba contenida en ella en sí –pero solo en sí–, trata siempre las teorías correctas y falsas en conexión con su sustrato material; muestra siempre de manera genética el modo en que el ser social posibilitó a uno descubrir correctamente una conexión correcta y cómo debió impedir a otro reconocer en absoluto la contradicción o tomar conciencia de su carácter dialéctico.

Estos argumentos nos ahorran una investigación detallada de la industria como praxis transformadora. El camarada Rudas me reprocha un *quid pro quo*[187] porque en la polémica contra el pasaje de Engels equiparo la industria con el capitalista (reconozco que "industria capitalista" habría sido una expresión más correcta). Rudas afirma que en este caso es totalmente indiferente si la industria es capitalista o no, que "en el sentido en el que aquí Engels habla de la industria, una industria comunista procederá de la misma forma como una capitalista o cualquier otra. [...] Pues en este sentido, la industria es un proceso natural eterno entre el hombre y la naturaleza, en el cual el hombre media su metabolismo con la naturaleza".[188] [XIII] Ante todo, esto no se corresponde con lo que dice Marx. Marx dice: "La producción de *valores de uso*, o bienes, no modifica su *naturaleza universal* por el hecho de efectuarse para el capitalista y bajo su fiscalización. De ahí que en un comienzo *debamos considerar* el proceso de trabajo prescindiendo de la forma social determinada que asuma".[189] Se trata por lo tanto aquí en Marx de una "abstracción que tiene sentido" con la que comienza, por motivos metódicos, su investigación y luego desarrolla en todos los puntos las determinaciones específicas que reproducen de manera concreta la realidad histórica. Sin embargo, el pasaje de Engels no puede referirse a una abstracción metódica tal. Si la praxis de la industria ha de refutar las extravagancias filosóficas, esto puede hacerlo solo la *industria real* y no el concepto abstracto de una producción de valores de uso; y no comprendo cómo podría haber un malentendido al equiparar en esta relación concreta la industria real con la industria capitalista.

Siempre que Marx habla *de manera concreta* sobre la industria, lo hace clara y unívocamente sobre la industria capitalista. Quiero dejar de lado

187. Expresión latina que significa "confundir una cosa por otra" (nota de los eds.).

188. *Arbeiterliteratur* IX, p. 514s.

189. Marx, *El capital*, I, p. 215; el subrayado es de Lukács.

los pasajes fundamentales sobre la división de trabajo y aludiré muy brevemente a su tratamiento de la maquinaria, pues allí parecería de la manera más convincente como si se tratase de una determinación de existencia, si bien no suprahistórica, al menos igualmente eficaz tanto para el capitalismo como para el socialismo; naturalmente, el socialismo deberá trabajar también con máquinas. Cito ahora algunos pasajes importantes: "Hasta el hecho de que el trabajo sea más fácil se convierte en medio de tortura, puesto que la máquina no libera del trabajo al obrero, sino de contenido a su trabajo. Un rasgo común de toda la producción capitalista, en tanto no se trata solo de *proceso de trabajo*, sino a la vez de *proceso de valorización* del capital, es que no es el obrero quien emplea a la condición de trabajo, sino, a la inversa, la condición de trabajo al obrero. Pero solo con la maquinaria ese trastrocamiento adquiere una realidad *técnicamente tangible*. Mediante su transformación en autómata, el medio de trabajo se enfrenta al obrero, durante el proceso mismo de trabajo, *como capital*, como trabajo inanimado que domina y succiona la fuerza de trabajo viva. La escisión entre las *potencias intelectuales* del proceso de producción y el trabajo manual, así como la transformación de las mismas en *poderes del capital sobre el trabajo*, se consuma, como ya indicáramos, en la gran industria, erigida sobre el fundamento de la maquinaria".[190] Y: "Y es aquí donde estriba la gracia de la apologética capitalista. Las contradicciones y antagonismos inseparables del empleo capitalista de la maquinaria no existen, ya que no provienen de la maquinaria misma, sino de su utilización capitalista. Por tanto, como considerada en sí la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga; como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su intensidad; como en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales; como en sí aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza, etc., el economista burgués declara simplemente que el examen en sí de la maquinaria demuestra, de manera concluyente, que todas esas contradicciones ostensibles son mera apariencia de la realidad ordinaria, pero que en sí, y por tanto también en la teoría, no existen".[191] Estos pasajes muestran que Marx

190. *Ibíd.*, p. 516.

191. *Ibíd.*, p. 537s.

siempre tuvo presente con mucha atención, al considerar la forma concreta de las fuerzas productivas, su "envoltura capitalista". Es claro que esta envoltura capitalista es meramente una envoltura, que "detrás" de esta envoltura (mejor: en esta envoltura) son eficaces aquellas fuerzas sociales objetivas que han producido el capitalismo y que lo llevarán a la ruina, pero confunde a aquellos que infieren de este hecho un carácter "subjetivo", aparente, de esta envoltura; confunde solo a los kantianos, como el camarada Rudas. El dialéctico materialista sabe que la envoltura capitalista es igualmente una parte de la realidad objetiva (como en Hegel la apariencia es un factor de la esencia), pero que solo el conocimiento dialécticamente correcto del todo en todas sus determinaciones concretas está en condiciones de captar mentalmente el tipo, el grado, etc. de la objetividad y de la realidad de los factores individuales. Mediante un tal conocimiento correcto, dialéctico de la envoltura capitalista, esta es conocida en su realidad en tanto envoltura. Es decir, se vuelve claro que el conocimiento de su condicionamiento social no hace de ella ninguna mera apariencia (algo subjetivo), que el conocimiento de su expiración no cambia en nada el hecho de que esta *es la forma concreta de la industria para nuestra época*, que la verdadera industria *solo* puede ser separada de esta envoltura *de manera conceptual*. Pues la existencia de esta envoltura está ligada de manera indivisible con las formas de existencia más esenciales de nuestro ser social actual. (Máquinas con división del trabajo en la empresa, división del trabajo en la empresa con la división del trabajo social, etc.). Con la ayuda del materialismo histórico podemos obtener una perspectiva sobre las épocas en que estas formas de existencia concretas serán concretamente superadas (fase superior de la sociedad comunista en la *Crítica del programa de Gotha*), pero no podemos anticipar este desarrollo de manera concreta en pensamientos. La desaparición real de la envoltura capitalista sucede en el *proceso histórico concreto*. Esto significa que para poder hacer desaparecer real y concretamente la envoltura capitalista, deben ser transformadas aquellas categorías concretas del ser social (división del trabajo, separación del campo y la ciudad, del trabajo físico e intelectual en el capitalismo). Esta transformación debe obviamente transformar ampliamente también la forma concreta de la industria (incluso en el plano técnico). (Relación de la técnica con la división del trabajo capitalista). Lo único que permanece igual para ambas épocas es el *concepto* de industria rural, la industria como "abstracción que tiene sentido".

La objeción del camarada Rudas, su ignorar la dialéctica de la envoltura capitalista muestra claramente su "intención inconsciente", el fundamento –no lógico, no científico– de su malentendido: su *derrotismo se convierte en apologética.* El empeño del camarada Rudas llega justamente a enunciar la *igualdad esencial de la sociedad capitalista con la comunista* en la medida en que trata la envoltura capitalista como una mera apariencia que uno necesita simplemente remover como un velo para ver *concretamente* "la" industria como un "proceso de producción objetivo", "eterno proceso natural entre el hombre y la naturaleza". Y, en efecto, de manera tal, que esta forma *concreta* es la *misma* en el capitalismo y en el socialismo. Se imagina haber alcanzado una comprensión especialmente materialista del proceso de desarrollo social, mientras que meramente –como todos los apologetas– deja fuera de consideración las determinaciones específicas, históricas del capitalismo. Es –desde el punto de vista teórico– la misma falta que la de los burócratas sindicales oportunistas, que fingían en 1918 encontrarse "en el medio del socialismo". Abiertamente, para Rudas, como para Deborin, la actividad, la praxis no es más que la "lucha de la sociedad con la naturaleza".[192] No *puede* ni *quiere* imaginarse justamente otra forma del proceso de desarrollo social que el proceso fatídicamente elemental del capitalismo. No quiere abandonar su puesto distinguidamente científico como "observador" del transcurso regular de la historia, en el cual puede "prever" los desarrollos revolucionarios. La transformación real, si es que existe tal cosa para él, la procurará el desarrollo elemental por sí mismo. Todo lo que perturba a esta calma derrotista es idealismo, agnosticismo, dualismo, etc.

En mis observaciones acerca del pasaje de Engels aludí (con una cita del mismo Engels) precisamente a este carácter *elemental* de la industria *capitalista.* Allí no cometí obviamente el absurdo, que me imputa el camarada Rudas por razones que son ahora comprensibles, de rechazar el aumento de nuestro conocimiento mediante la industria capitalista. Pero debo volver sobre lo que dije anteriormente sobre el experimento; ¿significa este aumento de nuestros conocimientos una refutación filosófica de las extravagancias de Kant y otros pensadores? Repito también aquí: sí, para el que se encuentra sobre el terreno del materialismo histórico, quien por lo tanto comprende –no como el camarada Rudas, que confunde el concepto abstracto de

192. *Arbeiterliteratur* X, p. 639.

la industria con su forma histórico-concreta– el desarrollo de la industria *capitalista* en sus antítesis dialécticas. Pues la pregunta planteada antes tiene aquí mayor validez: ¿por qué el desarrollo de la industria no refuta las extravagancias filosóficas del agnosticismo en primera línea en aquellos que "hacen" la industria? ¿Por qué caen estos –y en efecto no solo los poseedores del capital, sino también los verdaderos líderes de la industria, los capitanes de la industria, los ingenieros, etc.–, de forma creciente a medida que se desarrolla el capitalismo, en las extravagancias filosóficas del agnosticismo? Solo podemos repetir nuestra respuesta anterior: porque para ellos, en creciente medida, se hace imposible desde el punto de vista objetivo y de clase tornarse conscientes de los fundamentos concretos, materiales de su existencia; porque el agnosticismo es, con todas sus extravagancias filosóficas, una forma necesaria de su compromiso de clase con sus antecesores feudales, porque son portadores "sin voluntad y sin resistencia" de este desarrollo: objetos de la concreta dialéctica que aquí gobierna, y no sus sujetos. Su praxis aparece igualmente de manera inseparable de su envoltura capitalista.

Uno podrá darse cuenta con razón de que todo esto lo supo mucho mejor Friedrich Engels que el autor de estas modestas observaciones. Correcto. Pero precisamente por eso cité, en el pasaje mencionado de mi libro, contra la teoría analizada aquí, la obra de juventud del mismo Engels. Pues me parece que Engels, cuando en su madurez puso a prueba el método dialéctico en el conocimiento de la naturaleza, percibió a veces en tanto demasiado obvio el camino que lo condujo al dominio de la dialéctica como para desarrollarlo explícitamente en su exposición. Dice por ejemplo sobre la dialéctica: "Esos contrastes polares que se creían irreconciliables e indisolubles, esas líneas divisorias y diferencias de clase establecidas violentamente, eran, precisamente, las que daban a las modernas ciencias naturales teóricas su mezquino carácter metafísico. La conciencia de que esas antítesis y diferencias, aun presentándose en la naturaleza, solo tienen una validez relativa, de que, por el contrario, su aparente rigidez y virtud absoluta son introducidas en la naturaleza por nuestra reflexión, esta conciencia forma la médula de la concepción dialéctica de la naturaleza".[193] Ahora bien, esta situación, cuyo carácter social, como se ve, Engels destaca muy claramente, subyace justamente a las

193. Engels, *Anti-Dühring*. En: Marx y –, *Obras escogidas*, tomo 8, p. 16 (el subrayado es de Lukács).

partes decisivas de la lógica dialéctica de Hegel, a la lógica de la esencia, que Engels caracteriza –en la carta a Lange antes citada– como la "filosofía de la naturaleza" de Hegel. Pero esta no es solo su verdadera filosofía de la naturaleza, sino también su auténtica filosofía de la sociedad. No es casual que el "espíritu objetivo" que culmina en el conocimiento de la sociedad burguesa asuma en el sistema igualmente la posición intermedia entre naturaleza y "espíritu absoluto", como la lógica de la esencia asume la posición intermedia entre la lógica del ser y la del concepto. Porque –por cierto de manera inconsciente para Hegel– precisamente aquí las leyes motoras concretas, el ser social concreto de la sociedad burguesa se reflejan conceptualmente en la "lógica de la esencia". Si Marx, en la medida en que dio vuelta la filosofía hegeliana, salvó al mismo tiempo su núcleo concreto, salvó precisamente de la lógica de la esencia la mayor parte –por cierto desmitologizada–. Pues la mayor parte es aquí –justamente de una forma puramente mental, mitologizada-mistificada– un reflejo del ser social de la sociedad burguesa. (Espero poder exponer alguna vez de manera detallada esta relación de Marx con la lógica hegeliana).

Para Engels, esta omisión parcial de las mediaciones, que le han posibilitado su conocimiento dialéctico, que objetivamente pertenecen a este conocimiento, es entonces algo incidental. Si se tratara solamente de Engels, se podría simplemente dejar reposar esta cuestión sobre sí misma, o sería una cuestión histórico-filológica inesencial. Pero como estas lagunas son ensanchadas jubilosamente y elevadas al sistema del marxismo *para liquidar la dialéctica*, debió aludirse incisivamente a estos puntos. Pues la tendencia de Deborin y Rudas es clara: quieren –con las *palabras* de Marx y Engels– hacer del materialismo histórico una "science" en el sentido burgués, porque no pueden prescindir del elemento vital de la sociedad burguesa y su concepción de la historia, el carácter puramente elemental del acontecer histórico, porque ellos – [...]

Pasajes de las reseñas de Deborin y Rudas[1]

[I] Rudas dice:

Pueden separarse en dos grupos las consecuencias de la teoría lukácsiana de la conciencia de clase. Un grupo son aquellas consecuencias que el camarada Lukács *extrae*. Sobre ellas debe decirse: habría sido mejor no haberlas extraído. Todas convergen en que la *conciencia es lo decisivo en la historia universal.* Uno puede buscar pretextos y adornar esta tesis como quiera, pero es... el más puro idealismo, que para nada tiene que ver con el marxismo. Y si el camarada Lukács contestase: me han malentendido, sé muy bien que la conciencia depende del proceso de producción, entonces yo digo: tanto peor. Pues por ello es él *marxista en las palabras, idealista en los hechos*. La palabrita "en última instancia" [letzthin], que Lukács repite hasta el hartazgo y con la que nos encontraremos aún algunas veces más, indica más que el "rol decisivo" que Lukács le asigna a la conciencia. Muestra de manera clara e irrefutable la tendencia de su filosofía. "En última instancia" significa la *raíz* de una cosa, aquello que constituye de hecho el fundamento de una cosa, en última instancia es... precisamente en última instancia. "Mas, para el hombre, la raíz es el hombre mismo".[2] Este hombre también tiene una conciencia... pero de ninguna manera es esta su "último fundamento". La conciencia *no* es precisamente la raíz en el hombre, *no* es precisamente lo decisivo en él.

1. Trad. de Francisco García Chicote y Martín Ignacio Koval

2. La frase pertenece a la "Introducción para la crítica de la *Filosofía del Derecho*, de Hegel", escrita por Marx entre 1843 y principios de 1844 (Buenos Aires: Claridad, 1987, p. 15). Lukács la ha utilizado de epígrafe en varias de sus obras, entre ellas el ensayo "La cosificación y la conciencia del proletariado", de *Historia y conciencia de clase* (p. 89) (nota de los eds.).

En lo que se refiere a los "malentendidos" en general, estos no son para nada, como uno asume erróneamente las más de las veces, de naturaleza lógica. No. Bernstein fue "malentendido" por Kautsky; por su parte, Kautsky fue "malentendido" por Lenin (*El renegado Kautsky*, etc.) y Trotski (*Anti-Kautsky*). De hecho, el malentendido consistió en que Lenin mostró que Kautsky *es objetivamente* un renegado. Pero, *subjetivamente*, Kautsky piensa aún hoy que no lo es.[3]

[II] Deborin dice:

Por lo tanto, Engels y sus partidarios resuelven el problema de las relaciones entre pensamiento y ser, entre sujeto y objeto, en el sentido de la "metafísica naturalista", esto es, en el sentido del materialismo, lo que les desagrada mucho a nuestros reformadores.[4] Como "verdaderos" ortodoxos en oposición a un tal Engels, rechazan el materialismo "ingenuo" y defienden la identidad de sujeto y objeto, de pensamiento y ser. Al respecto se remiten [...] a Marx, cuyas teorías habrían sido distorsionadas o no comprendidas por Engels. Ya nos hemos convencido acerca de en qué medida esto es cierto.[5] Toda la contraposición infundada entre Engels y Marx debe ser decididamente rechazada. Marx nunca se colocó en la perspectiva de la identidad de sujeto y objeto, de pensamiento y ser. Esto es el más puro *idealismo*, que puede ser profesado por fieles creyentes hegelianos del tipo de un Lukács y sus seguidores, pero que era completamente ajeno a Marx.[6]

---

3. *Arbeiterliteratur* XII, p. 1080

4. Deborin se refiere ante todo a Lukács, pero también a los teóricos comunistas Karl Korsch, Béla Fogarasi y József Révai, a quienes considera los "discípulos" de Lukács (*Arbeiterliteratur* X, p. 618) (nota de los eds.).

5. El argumento nodal de Deborin es *ad hominem* (ciertamente, no en el sentido que este término asume en Marx o en Lukács, sino en un plano individual, contingente del hombre privado). Deborin razona: si Marx es el mayor filósofo de la historia –lo que sería aceptado por Lukács–, ¿cómo es posible que haya entablado amistad –¡y qué amistad!– con una persona filosóficamente torpe sin siquiera intentar corregirla? (*Arbeiterliteratur* X, p. 618) (nota de los eds.).

6. *Arbeiterliteratur* X, p. 629.

[III] Rudas dice:

Compárese los modos en que Lenin y Lukács piensan acerca de los períodos de transición: para Lukács, "solamente" se trata de un instante... para Lenin, de "un asunto muy largo". Compárese qué halla Lenin y qué halla Lukács "solamente" necesario para el pasaje del capitalismo al comunismo y al "reino de la libertad": Lukács "solo" la voluntad consciente del proletariado; Lenin *solo* "el salto gigante en el desarrollo de las fuerzas productivas". Compárese dónde buscan el uno y el otro la fuerza motora para todo esto: Lukács "solo" en la *conciencia*, Lenin *solo* "en las condiciones materiales de la gran producción capitalista".[7]

[IV] Rudas dice:

Si hablo en el plano teórico acerca de la conciencia de clase del proletariado, procedo como toda ciencia: dejo de lado los rasgos accidentales, que tienen origen en el proceso productivo particular, en la relación particular con el capitalista individual, etc. y tomo solo lo que es común a todo, lo que se torna entonces característico, típico, "medio". Pero siempre con el reparo de que la "conciencia" así adquirida nunca es pura, nunca es realizada fuera de los hombres individuales vivientes. A partir de una conciencia así adquirida, el marxista nunca hará un demon histórico, un "demiurgo de lo real, de la historia"[8]... si no, dejaría de ser marxista, se tornaría en un viejo hegeliano, para quien, como se sabe, la Idea desempeñaba precisamente este rol.[9]

[V] Rudas dice:

Tanto en la ciencia de la naturaleza como en la ciencia de la sociedad marxista, la causalidad (o la interacción) es una fuerza natural o social que actúa verdaderamente, que correlaciona de cierto modo las manifestaciones. Esta relación está *dada* en la realidad y *no es modificable*, y nuestra tarea solo puede consistir en buscar *empíricamente* en la experiencia esta relación, pero no *construirla* de

7. *Arbeiterliteratur* XII, p. 1085.

8. Se trata de una cita defectiva de *Historia y conciencia de clase*, p. 211 (nota de los eds.).

9. *Arbeiterliteratur* X, p. 687.

acuerdo con una "meta de conocimiento". Esta relación es universal, lo que significa que se hallan en relación de dependencia causal no solo hechos aislados, sino enteras series de hechos. Por lo tanto, tales relaciones pueden ser expresadas por una *ley universal*. Tal ley es, por ejemplo, la ley de la evolución darwiniana o la ley marxiana de la dependencia entre el proceso de producción y el proceso político o intelectual de las sociedades. De ahí que ni en las ciencias naturales ni el marxismo aparezca el problema de la "atribución" como en los rickertianos y en Weber. En el marxismo nunca es cuestionable *qué* es la causa y *qué* el efecto en un complejo de acontencimientos sociales; tanto menos qué de este complejo es significativo y qué, insignificante. Bien entendido: en el caso de un hecho concreto puede surgir la pregunta de si este ha de deberse a tal o cual causa, *pero el orden, conforme a reglas, del entrelazamiento del complejo de acontecimientos está fuera de duda*. Como tampoco lo están ni el hecho de que el entrelazamiento es causal, ni *cómo* ni en qué orden se hayan ligados. Precisamente este orden es fijado por la doctrina marxiana de la sociedad. Y esta doctrina es una teoría empírica, adquirida de la experiencia, que solo pretende expresar lo que es, lo que está contenido verdaderamente en las manifestaciones. En este aspecto, el marxismo es pura ciencia de la naturaleza.[10]

[VI] Rudas dice:

Justamente *porque* el mundo es concebido de diferente manera por cada clase (y a causa de esto naturalmente de manera falsa por algunas de ellas), [las clases] tienen una conciencia de clase especial, precisamente en ello consiste su conciencia de clase. De modo precisamente opuesto al que afirma el camarada Lukács, la conciencia de clase y el interés se hallan en *la conexión más estrecha* la una respecto del otro, y no en "contraposición contradictoria". De acuerdo con Lukács, los campesinos habrían de ser, sin embargo... ¡objetos muertos o por lo menos animales, no deberían tener en absoluto conciencia! En ellos, "la conciencia y el interés se encuentran aquí en una relación de contraposición contradictoria"[11]. Pero *tienen* un interés. Y tienen una conciencia, independientemente de cómo esté constituida. Pero para Lukács, lo uno (el interés) excluye la otra (la conciencia) ("contraposición contradictoria"), por lo tanto

10. *Arbeiterliteratur* X, p. 673s.

11. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 66.

no tienen conciencia, son cosas muertas o animales. ¿O tienen un interés y una conciencia totalmente contrapuesta para ello? Y si su conciencia no puede ser llamada conciencia de clase, ¿qué si no?[12]

[VII] Rudas dice:

La oveja y el hombre: ambos son parte de la naturaleza. O, como lo ha expresado un poeta francés, Francis Jammes, en el que moraba un alma materialista: "Oh, pobres asnos, todos ustedes son mis hermanos". Y si las leyes de la naturaleza, que son dialécticas, han hecho que las ovejas tuvieran un "instinto", lo mismo corre para los hombres, cuyo "instinto" se ha convertido en una "conciencia". Es claro lo que Marx y Engels siempre subrayan: la naturaleza y la sociedad ("la oveja y el hombre") no solo no se diferencian el uno del otro, sino que son *por principio lo mismo.* Lo afirman sin rodeos y de forma clara.[13]

[VIII] Rudas dice:

En el caso de Engels, se trata siempre de la *industria* como de un *proceso de producción objetivo*, del *metabolismo entre el hombre y la naturaleza*, y no de su *envoltura capitalista.*[14]

[IX] Rudas dice:

Si la dialéctica está limitada a la sociedad [como afirma Lukács], existen dos mundos, con dos legalidades totalmente diversas: la naturaleza y la sociedad. En la naturaleza, las manifestaciones se dan adialécticticamente; en la sociedad, de forma dialéctica.

Muy bello. Por cierto, todos los grandes filósofos fueron monistas, pero esto no prueba aún que tuvieran razón. Para Lukács, el mundo es dualista. Tal vez sea él quien tiene razón, y no sus grandes predecesores. Supongámoslo, al menos de momento.

Pues bien, [para él] la naturaleza es adialéctica, la sociedad es dialéctica.

12. *Arbeiterliteratur* X, p. 690s.

13. *Arbeiterliteratur* XII, p. 1070.

14. *Arbeiterliteratur* IX, p. 515s.

Sin embargo, surge así la pregunta [...]: ¿Cómo llegó la sociedad a la dialéctica, que no estaba dada en la naturaleza? Tiene que *haber surgido* junto con la sociedad. (Esta consecuencia solo es inválida si la sociedad misma no ha surgido, es decir, si existió desde siempre. O si existió antes que la naturaleza. En este caso surge empero la otra pregunta: *¿Cómo llegó a ocurrir que la dialéctica dejara de existir en la naturaleza, que surgió con posterioridad a la sociedad?*).[15]

[X] Rudas dice:

Lukács dice *expresamente* que la causa del surgimiento de la dialéctica es el hombre. En la mencionada nota enumera las siguientes "determinaciones decisivas" de la dialéctica:

1. Interacción de sujeto y objeto. (Incluso a Engels le recrimina el haber descuidado esta interacción).

2. Unidad de teoría y praxis.

3. Modificación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su modificación en el pensamiento. (Lo que esta jerigonza filosófica significa es para nosotros totalmente accesorio, pues basta con descifrar que solo se habla "de una modificación en el pensamiento"[16]. Solo los hombres pueden pensar, para nuestro fin eso basta totalmente).

4. "Etc." Este "etcétera" es lamentablemente muy inoportuno, pues tal vez justo aquí aparecerían estos rasgos "decisivos" de la dialéctica que no dependen de los hombres.

Las características 1 a 3 se refieren, sin embargo, de modo evidente, *solo* a los seres humanos. Praxis y teoría tiene solo el hombre; de sujeto y objeto solo puede hablarse en relación con los seres humanos; solo los hombres poseen un pensamiento. No sé –ni oso expresar siquiera conjeturas al respecto– por qué habrían de ser solo estas tres las categorías dialécticas decisivas, como afirma el camarada Lukács, y no también, por ejemplo, la "fluidez" de los conceptos, la negación de la negación, la conversión de la cantidad en calidad, etc. Para nuestro fin, tampoco es necesario. Alcanza plenamente con constatar, a raíz de lo dicho, lo siguiente. Que si la dialéctica solo es válida en la sociedad, se halla

15. *Ibíd.*, 502s.

16. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 5.

en la más estrecha relación con los seres humanos; y que Lukács admite esto de forma expresa.[17]

[XI] Rudas dice:

Este agnosticismo [de Lukács] sale a la luz en la tercera acusación contra Engels, que se encuentra en la página 144 de su libro [*Historia y conciencia de clase*]. Allí se cita el siguiente pasaje del libro del *Feuerbach* de Engels:

La refutación más consecuente de esta extravagancia filosófica, como de todas las demás, es la práctica, a saber, el experimento y la industria. Cuando nos proponemos probar la verdad de nuestra concepción de un proceso natural produciéndolo nosotros mismos, dándole nacimiento a partir de sus condiciones, poniéndolo, además, al servicio de nuestros fines, se termina la cuestión de la inasible "cosa en sí" kantiana. La sustancias químicas producidas en cuerpos vegetales o animales fueron tales "cosa en sí" hasta que la química orgánica empezó a representarlas una tras otra; con ello, la "cosa en sí" se convirtió en cosa para nosotros, como, por ejemplo, el pigmento de la granza o rubia, la alizarina, que ya no obtenemos de las raíces de esa planta, sino que fabricamos, mucho más barata y simplemente, a partir de los alquitranes del carbón.[18]

Este pasaje fue siempre la manzana de la discordia para todo "marxista" con inclinaciones idealistas y agnósticas. Es por ello que no sorprende que el camarada Lukács polemice *también* contra este pasaje. Con relación a este pasaje, tien[e] lugar, pues, [una nueva] acusaci[ón] contra Engels: habría [allí] una "imprecisión terminológica casi increíble en un conocedor de Hegel como era Engels".[19] Engels ha empleado –¡cosa increíble!– el "en sí" y el "para sí" como *contrapuestos* y no, como hace Hegel, como *correlatos*. "La contraposición del 'para nosotros' o 'en sí' es más bien el 'para sí', aquel tipo de positividad en la cual el ser-pensado de un objeto significa al mismo tiempo la conciencia del objeto acerca de sí mismo".[20] Y, a fin de poner nuevamente a Engels contra

17. *Arbeiterliteratur* IX, p. 503.

18. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, p. 19; cit. en: Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 144s.

19. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. 144.

20. *Íd.*

Marx, el camarada Lukács afirma que Marx ha utilizado correctamente esta terminología, en *Miseria de la filosofía* [...].

Lo que primero se deduce de esta acusación es la exactitud pedante, filológica, escolar con la que se "rectifica" la "terminología" de Hegel. ¡Pero si tan solo se tratara de pedantería! La cuestión tiene, más bien, causas más hondas, pues el que aquí habla es el *espíritu* de Hegel, o, mejor aún: el *espíritu hegeliano*, el más puro idealismo. *El camarada Lukács no es un marxista ortodoxo, sino que es un hegeliano ortodoxo.*[21]

[XII] Rudas dice:

¿Dónde hay una praxis en la que uno no observe? El más simple trabajador rudimentario observa el efecto de lo que hace. El más simple trabajador rudimentario mantiene alejados de su trabajo –en la medida de lo posible– los estorbos, y calcula el efecto de su trabajo. ¿Se comporta, por lo tanto, de forma "puramente" contemplativa? ¡Tal vez el trabajador rudimentario embellecido de manera idealista! En los hechos, todos los filósofos idealistas se esfuerzan enfermizamente por hacer como si no fuera el experimento el que amplía nuestros conocimientos, sino las *ideas* que nos conducen en el experimento, y que –según ellos–, no surgen de experimentos anteriores, sino que caen del cielo, y hacen posible recién entonces el experimento. Y lo mismo se esconde aquí detrás del "sentido dialéctico-filosófico" del camarada Lukács. Pues este no *quiere* ver, que el "*milieu* artificial, abstracto" del experimento cesa de existir tan pronto como el experimento llega a buen término y *es* luego *empleado* para la producción de –digamos– alizarina, lo cual tiene lugar ya en la producción química viva, y no en el "*milieu* artificial". En una palabra, Lukács ve las cosas "aisladas" de la praxis (como afirma Marx en la tesis sobre Feuerbach arriba citada), por lo que merece también la misma respuesta que Marx da allí a este modo de proceder: una cuestión "puramente escolástica".[22]

21. *Arbeiterliteratur* IX, p. 508.

22. *Ibid.*, p. 512s.

[XIII] Rudas dice:

Lukács comete [...] una *equivocación* [Äquivokation] y un *quid pro quo*. La equivocación consiste en que *confunde* dos significados del "para nosotros", por más que antes le había enseñado a Engels a usar esta "terminología". Engels habla de que la *industria*, sea capitalista o no –en este caso, resulta completamente secundario si ella es capitalista–, descubre modos de proceder desconocidos, hace nuevas experiencias en campos hasta ahora desconocidos; en una palabra: transforma "cosas en sí" desconocidas en cosas conocidas "para nosotros" (es decir, para todos los seres humanos). *Para todos los seres humanos*, porque las cosas hasta ahora desconocidas no pueden permanecer desconocidas para los proletarios por el hecho de haber sido producidas por una industria capitalista. Tanto menos, cuanto ellos mismos tienen una participación muy activa en el proceso de producción. Los proletarios ayudan incluso a transformar las cosas hasta ahora desconocidas. Este es el primer significado del "para nosotros"... aquel que emplea Engels. Lukács, por el contrario, afirma que el *capitalista*, cuando procede en la industria que está bajo su comando del modo descripto por Engels, *no se propone esto*, no persigue ningún fin "para nosotros", sino solo un fin para sí mismo; solo actúa como "máscara de carácter", solo persigue su beneficio, no actúa, sino que "es actuado". Este es un "para sí" completamente distinto; y confundirlo con el primer significado es *un grave malentendido*. Igual de grave es confundir al *capitalista* (del que Engels no habla) con la *industria* (de la que Engels sí habla), y decir: "La industria", es decir, "el capitalista", hace tal o cual cosa. "Industria" –aún si se la pone entre comillas y quiere decir tanto como "industria *capitalista*"– no es *idéntica* con "capitalista". Este es precisamente el *quid pro quo* de Lukács. *En el sentido* en que Engels habla aquí de la industria, *una industria comunista procederá del mismo modo que una capitalista o de cualquier otro tipo*. Para y por siempre seguirá ampliando nuestro conocimiento sobre cosas hasta ahora desconocidas, al hacerlas. Ningún "sentido dialéctico-filosófico", esto es, ninguna *especulación* cambia nada en esto. Pues, *en este sentido*, la industria es un eterno proceso natural entre el hombre y la naturaleza, en el que el hombre media su metabolismo con la naturaleza.[23]

23. *Ibíd.*, p. 514s.

Las críticas a *Historia y conciencia de clase*

Antonino Infranca[1]

La publicación de *Historia y conciencia de clase* fue acogida positivamente en casi todas partes, con dos excepciones, el húngaro László Rudas y el ruso Abraham Deborin, ambos miembros de sus respectivos partidos comunistas.[2] El segundo, Deborin, era un secuaz de Plejánov que, después de la Revolución de Octubre, había pasado a las filas de los bolcheviques; su matriz de marxismo positivista, de la Segunda Internacional, le impedía aceptar los matices hegelianos del libro de Lukács y, por lo tanto, lo llevaba a tomar una posición contraria a una semejante infiltración idealista. Ernst Bloch había previsto la reacción negativa de los círculos filosóficos rusos: "En efecto, no le será muy fácil al libro encontrar sus buenos lectores. Los rusos, por ejemplo, que actúan filosóficamente pero piensan como perros incultos, incluso olerán en él herejía".[3]

1. Doctor en Filosofía por la la Academia Húngara de Ciencias con una tesis sobre el concepto de trabajo en Lukács. Autor de *Giovanni Gentile e la cultura siciliana* (1990), *Tecnócrates* (1998; trad. al portugués: 2003; al castellano: 2004), *El otro occidente* (2000; trad. al francés: 2004), *Trabajo, individuo, historia. El concepto de trabajo en Lukács* (2005), *Los filósofos y las mujeres* (2006). El artículo ha sido cedido por el autor. Trad. del italiano de María Belén Castano.

2. La compilación más completa de las muchas reseñas que *Historia y conciencia de clase* suscitó en la década de 1920 es: Krausz, T. y Mesterházi, M. (eds.), A *"Történelem és osztálytudat" a 20-as évek vitáiban* ["Historia y conciencia de clase" en los debates de los años 20]. Budapest: Lukács Archivum és Könyvtár, 1981, 4 tomos.

3. Bloch, Ernst, "Aktualität und Utopie. Zu Lukács' 'Geschichte und Klassenbebußtsein' (1923)" [Actualidad y utopía. Acerca de 'Historia y conciencia de clase', de Lukács (1923)]. En: –, *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1962, p. 601.

Desde la cima de la Tercera Internacional, desde su presidente Zinóviev, fue que surgió el ataque de mayor autoridad a *Historia y conciencia de clase*: "Si el camarada Graziadei aparece en Italia con un libro en el que publica sus viejos artículos, escritos en una época en la que todavía era socialdemócrata y revisionista, y en los que se dirige contra el marxismo, este revisionismo no puede manifestarse entre nosotros impunemente. Si el camarada húngaro G. Lukács hace lo mismo en los ámbitos filosóficos y sociológicos, tampoco lo toleraremos. Recibí una carta del camarada Rudas, un líder de la facción a la que pertenece Lukács. Rudas explica que tuvo la intención de tomar posición contra el revisionista Lukács. Cuando la facción le prohibió esto, Rudas se salió de ella, porque no quería que el marxismo se diluyera. ¡Bien hecho, Rudas! [...] El camarada Graziadei es profesor, Korsch es también profesor [grito: ¡Lukács es igualmente profesor!]. Si todavía vienen algunos profesores semejantes y ensamblan sus teorías marxistas, nos irá mal. No podemos tolerar impunemente un revisionismo teórico semejante en nuestra Internacional Comunista".[4] El mismo Zinóviev afirma que Rudas montó la operación para atacar el libro de Lukács.

Rudas es un personaje negativo que siguió, como una sombra maléfica, la militancia de Lukács en el Partido Comunista húngaro. La enemistad entre los dos comenzó en 1919, cuando Lukács fue reclutado como miembro del Comité Central del PCH y Rudas fue dejado afuera, aumentando la humillación a la que Lukács lo sometió en un episodio de corrupción.[5] El contraste entre Lukács y Rudas continuó con los años y se hizo siempre más dramático e intenso. En 1941 ambos fueron detenidos en Moscú por la policía estalinista y fueron sometidos a interrogatorio. Lukács admitió conocer a Rudas, detallando sobre él particulares sin importancia y, en segundo lugar, de conocimiento público, mientras que Rudas insinuó a la policía estalinista

4. La intervención de Zinóviev en el V Congreso de la Internacional Comunista está en el "Protokoll des fünften Kongresses der Kommunistischen Internationale. Dritte Sitzung 19 Juni 1924" [Acta del V Congreso de la Internacional Comunista. Tercer encuentro, 19 de junio de 1924]. En: Krausz y Mesterházi, A *"Törtenelemésosztalytudat" a 20-as èvekvitáiban*, vol. I, p. 234. El libro de Graziadei al que se refiere Zinóviev es *Prezzo e sovrapprezzo nell'economia capitalistica. Critica alla teoria del valore di Carlo Marx* [Precio y sobreprecio en la economía capitalista. Crítica a la teoría del valor de Karl Marx]. Milán: 1923.

5. En 1920, durante el exilio vienés, Lukács logró, mediante intimidaciones, que Rudas confesara haber sido comprado por Béla Kun, con oro proveniente de Rusia para financiar la facción de este contra la de Landler, de la que Lukács era miembro.

elementos de probables sospechas contra Lukács: "Lukács es hijo de un gran banquero húngaro. [...] En aquel período [durante el exilio vienés], Lukács desarrollaba teorías tales que negaba el rol dirigente del Partido Comunista en el período de la Dictadura del Proletariado. Afirmaba que el rol del Partido Comunista en el período de la Dictadura por así decir disminuyó notablemente, porque la clase proletaria entró enteramente en la arena de la historia. [Todo el pasaje está marcado con lápiz rojo]. A pesar del absurdo de la teoría sindicalista, Lukács *no ha admitido* su error. [...] En Viena, Lukács tenía muchas relaciones, en particular estaba *en relación estrecha con el gran banquero austríaco Schwarzbald*, ministro de finanzas austríaco. [...] Muchos conocidos del padre de Lukács estaban en Austria. Estas relaciones hicieron posible que Georg Oszipovics Lukács viviera en Viena sin ser molestado".[6] Al final Lukács fue liberado gracias a la intervención de Dimitrov, el jefe de la Internacional, en consecuencia también Rudas fue liberado, ya que tenía la misma imputación que Lukács. Finalmente, en 1945 Rudas y Lukács regresaron a Hungría después de la guerra, y en 1949 Rudas, en el momento más intenso de las purgas estalinistas húngaras, atacó violentamente a Lukács, acusándolo de cosmopolita[7] y ajeno al marxismo. Lukács fue obligado a dejar la enseñanza y a retirarse a la vida privada, dedicándose exclusivamente a la escritura de sus grandes obras de la vejez. En 1950, Rudas murió.

Si en el caso de Deborin prevalece la voluntad de auto-legitimación en los círculos bolcheviques, en el caso de Rudas prevalece un desprecio de carácter personal, de envidia por la alta posición social de Lukács, por su prestigio cultural ya antes de convertirse en comunista, por una miseria espiritual propia y humana que lo impulsa a combatir al hombre Lukács

6. *Vallatás Lubjankan. Lukács Györgyvizsgálatiügyiratai. Életrajzidokumentumok* [Confesiones en la Lubianka. Actas de la investigación sobre György Lukács. Documentos biográficos]. Ed. de V.T. Szereda y A. Sz.Sztikalin, trad. de L. Illés, Budapest, Akademiai Kiadó-Lukács Archivum, 2002, p. 90ss. (la traducción es de Antonino Infranca).

7. Término peyorativo que denotaba antisemitismo; era utilizado por los ideológos del estalinismo a partir de la Segunda Guerra Mundial para referirse a una presunta condición judía, supuestamente influyente de mala manera, de ciertos intelectuales. Ver al respecto la explicación que da Aleksandr Solzhenitzyn en *El primer círculo* (Tusquets, 1992) (nota de los eds.).

antes que a sus ideas, utilizando todos los modos, incluso los más miserables para aniquilarlo.

Deborin fue el primero en desencadenar el ataque, pero lo hizo en una revista rusa *Pos Znamenem Marxiszizma* (Bajo las banderas del marxismo), en el n.° 6-7, en julio,[8] es decir, poco después del ataque de Zinóviev. A continuación, el ensayo de Deborin apareció en alemán, en *Arbeiterliteratur*, en el n.° 10, en octubre, junto con el segundo ensayo de Rudas, y pudo ser leído por Lukács. Ambos ensayos fueron publicados después de la muerte de Lenin, cuando la URSS comenzaba la liquidación de la movilización obrera y la lenta afirmación del poder de Stalin y sus aliados.

La crítica parte de las "tendencias idealistas, que emergen de un mar de frases ensortijadas a la superficie. Uno no puede decir que el método que aplica el camarada Lukács, conpraponiendo Marx a Engels, fuese especialmente logrado u original".[9] Es llamativa la referencia al estilo confuso de Lukács, que ciertamente no era un escritor cristalino, y el contraste entre Marx y Engels, que era un argumento muy sostenido en aquel período por los adversarios del marxismo: "El camarada Lukács se coloca sobre el terreno de aquellos que, de una u otra manera, reconocen el *materialismo histórico,* pero rechazan el *materialismo filosófico.* Y nuevamente en total acuerdo con los críticos burgueses del marxismo, el camarada Lukács y sus partidarios hablan con desprecio de la 'metafísica naturalista' de Engels y Plejánov. 'Metafísica naturalista'... es un pseudónimo de *materialismo*".[10]

Deborin acusa también a Lukács de estar en las mismas posiciones de otros famosos intelectuales burgueses, como Werner Sombart, que había publicado un ensayo en la primera mitad de 1924 en el que se detenía profundamente en *Historia y conciencia de clase.*[11] Deborin retoma, natural-

8. En el número del 25 de julio de 1924 de Pravda aparece publicada una reseña del artículo de Deborin, escrita por Ivan Luppol (en: *A "Törtenelemésosztalytudat" a 20-as èvekvitáiban*, vol. I, p. 304).

9. Deborin, "Lukács und seine Kritik der Marxismus" [Lukács y su crítica del marxismo]. Arbeiterliteratur X, p. 615. Para el texto original en ruso, veáse: Krauz y Mesterházi, *A "Törtenelemésosztalytudat" a 20-as èvekvitáiban*, vol. I, pp. 158-189. Rudas hablará de una jerigonza filosófica de especialistas: Rudas, "Orthodoxer Marxismus?" [¿Marxismo ortodoxo?]. *Arbiterliteratur* IX, p. 494.

10. *Abeiterliteratur* X, p. 617.

11. Cfr. W. Sombart, "Der Begriff der Gesetzmässigkeit bei Marx" [El concepto de la legalidad en Marx]. *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung. Verwaltung und*

mente, dándole una valoración invertida, algunos temas del ensayo de de Sombart, especialmente con respecto al "sentido metafísico" de la ley natural en Marx y Engels.[12] La referencia a Plejánov revela la mentalidad positivista de Deborin.[13]

Deborin acusa a Lukács acercándolo a los enemigos tradicionales del marxismo: "Incluso en relación con la realidad sociohistórica se encuentra Lukács completamente sobre un terreno idealista, particularmente porque ve, en cierto sentido, la sustancia o la verdad de la realidad en la categoría del *conocimiento*. En este aspecto, Lukács recuerda muy fuertemente a Bruno Bauer y su "autoconocimiento filosófico", del que Marx se mofó tan despiadadamente. En general, las opiniones de Lukács son una mezcolanza variopinta de las ideas del hegelianismo ortodoxo, hecha con gusto mediante la mezcla de las ideas de Lask, Bergson, Weber, Rickert... Marx y Lenin".[14] Este argumento será retomado también por Rudas en su crítica a *Historia y conciencia de clase*.[15]

Deborin, justo sobre la base de esta supuesta confusión teórica, pone en duda la ortodoxia hegeliana de Lukács, en modo tal de desvalorizar radicalmente al adversario, y lo ataca sobre el uso de la dialéctica. Como es conocido, en *Historia y conciencia de clase* Lukács fijó la ortodoxia del marxismo en

Volkswirtschaft im Deutschen Reiche, n.° 47, 1924, pp. 11-31. El ensayo aparece en: *A "Törtenelemésosztalytudat" a 20-as èvekvitáiban*, vol. I, pp. 132-157. Cf., sobre Lukács, pp. 155ss.

12. *Ibíd.*, pp. 140s.

13. Algunas páginas más adelante, Deborin interviene en defensa de Plejánov, pero contra Révai. Al ser definido Révai como aliado de Lukács, la peligrosidad de este aumentaba, en tanto fundador de una escuela: "En lo que concierne a Plejánov, escribe Révai, se ha incluso atrevido a explicar que considera posible buscar la fuente de la psicología en la fisiología del sistema nervioso. Engels, Plejánov y sus seguidores –dice además Révai, este fiel estudiante de Lukács– se hallan en el punto de vista de una 'glorificación inconcebible' del conocimiento de las ciencias naturales" (*Arbeiterliteratur X*, p. 627). Deborin no ofrece ningún dato bibliográfico, por lo que no sabemos dónde Révai había criticado a Plejánov. Seguramente, no es la reseña positiva que Révai dedicó a *Historia y conciencia de clase*, pues fue publicada un año después de la de Deborin (cf. Révai, J. "Rezension von G. Lukács, Geschichte und Klassenbewußtsein" [Reseña de G. Lukács, Historia y conciencia de clase]. *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegeng* XI, Wien, 1925, pp. 227-236).

14. *Arbeiterliteratur X*, p. 618.

15. Rudas, "Orthodoxer Marxismus?" [¿Marxismo ortodoxo?]. En: *Arbeiterliteratur* IX, p. 493s.

el método dialéctico. Deborin acusa a Lukács de poner el método dialéctico en contra de los resultados de la investigación marxista. En realidad, Lukács no criticaba los resultados de la investigación marxista, pero para Deborin el hecho de que el método dialéctico no fuese aplicado a la naturaleza, implicaba que no fuese aplicado tampoco a la historia y la sociedad. A su vez, Deborin agrega que el método dialéctico utilizado con ambigüedad podría afectar la validez de los viejos resultados obtenidos por Marx en su crítica de la economía política. Emerge claramente el carácter conservador de la mentalidad de Deborin, que teme aceptar una nueva crítica marxista de la sociedad: para él lo nuevo es la negación de lo antiguo, no puede ser su superación dialéctica.

El punto más revelador del evolucionismo filosófico de Deborin se puede captar en el siguiente pasaje: "Debemos solo subrayar que, desde el punto de vista del método dialéctico *no pueden separarse los resultados del principio de desarrollo total,* cuya expresión es el resultado. Por lo tanto, todas las categorías 'inferiores' son conservadas en los estadios de desarrollo superiores, y no cambiadas, como cree abiertamente Lukács, cuando le atribuye, en la vida sociohistórica, importancia decisiva a la 'interaccón de sujeto y objeto', a la unidad de la teoría y la praxis, sin mencionar que entiende mal estas últimas antítesis dialécticas. De acuerdo con Lukács, la 'praxis' es *superada* solo por la teoría, solo por el conocimiento, y no por el autodesarrollo de la realidad, de la cual por supuesto el conocimiento es una parte".[16] Deborin interpreta la superación dialéctica como la conservación de las categorías en el curso del desarrollo, entonces la realidad se convierte en el lugar de la conservación de todas las categorías, sin una efectiva superación de las viejas por parte de las nuevas. Las nuevas categorías mantienen en sí a las viejas, pero no en la forma que tenían en el momento de su existencia, más bien como forma de interacción con la existencia en el acto, aquí y ahora. Además considera la praxis inferior al autodesarrollo de la realidad, aunque, sin embargo, no explica la causa de tal desarrollo.

Pero al finalizar su crítica, Deborin revela una carencia que el mismo Lukács reconocerá en la famosa –así denominada– autocrítica de 1967: la falta de una ontología del trabajo y en consecuencia el hecho de no haber puesto mayor énfasis en la dialéctica de la naturaleza de Engels. Deborin

16. *Arbeiterliteratur* X, p. 637.

parte de la interacción entre teoría y praxis, restringiéndola a la actividad epistemológica del sujeto que conoce el objeto: "'interacción de sujeto y objeto' significa... actividad humana, trabajo, proceso de producción. Podemos por lo tanto afirmar que la 'categoría' de las fuerzas productivas, de la producción, forma una 'unicidad' real de sujeto y objeto del proceso histórico, pues en estas 'categorías' está dada la conexión inmediata entre el sujeto (la sociedad) y el objeto (la naturaleza), su unicidad material real. Las unilateralidades del sujeto y del objeto son superadas por el *proceso concreto, por la actividad humano-sensible, por la praxis.* [...] Si aceptamos la expresión 'interacción de sujeto y objeto' en sentido laxo, es claro que esta representa la 'categoría' central de todo el marxismo, que la *producción* es la *unidad* contreta de todo el proceso sociohistórico".[17] El Lukács de *Para una ontología del ser social* recolocará el trabajo como principio de la relación del hombre y de la naturaleza, así como del hombre con sí mismo, pero no aceptará que la producción sea superior al trabajo, porque la producción está implícita en el trabajo mismo y no es un momento superior al trabajo –siempre y cuando no se esté utilizando una concepción evolucionista del trabajo,[18] como lo hace Deborin y como hará el estalinismo en lo sucesivo–.

***

La crítica de Rudas hace emerger un aspecto implícito en la de Deborin: es preferible un intelectual comunista que se ha formado con los textos de Marx, Engels y Lenin, y nada más, porque la formación intelectual debería ser más sectaria y cerrada sobre sí misma. En el fondo, Rudas no querría que el marxismo pudiera atraer a intelectuales burgueses que pusieran a prueba la superioridad de sus propios fundamentos en la comparación con otras corrientes filosóficas. Rudas luego arremete contra el desprecio lukácsiano en relación a la dialéctica engelsiana de la naturaleza, lo que conlleva para él "una inversión puramente idealista de la dialéctica marxiana, una epis-

17. *Arbeiterliteratur* X, pp. 639s.

18. Para una profundización acerca del trabajo y la relación entre este y la producción, remito a mi ensayo *Trabajo, Individuo, Historia. El concepto de trabajo en Lukács* (Buenos Aires: Herramienta, 2005), en particular al capítulo 1, en el que rechazo la crítica que Ágnes Heller hace de la concepción lukácsiana, cuando propone muy significativamente las mismas tesis que Deborin.

temología idealista, un estrechamiento de la dialéctica".[19] Nos enfrentamos sustancialmente a los mismos argumentos sostenidos por Deborin, pero Rudas plantea el hecho de que el método dialéctico limitado a las ciencias histórico-sociales es retomado por Lukács más desde Weber que desde Hegel o Marx o Engels, y confirma así que Lukács es sustancialmente ajeno al marxismo. "Si la dialéctica es solo válida en la sociedad, esta se halla en la más estrecha relación con los hombres, como Lukács concede expresamente. Pero de ello se sigue *en tercer lugar: La dialéctica es una obra de los hombres.* Pues los hombres son lo nuevo que se suma, en la sociedad, a la naturaleza".[20] Si la dialéctica es obra de los hombres, entonces Lukács es un idealista y ya que es también un weberiano y un neo-kantiano, entonces es un "ecléctico": "Marx y Engels asumieron que la dialéctica es una ley natural, y porque la sociedad es ella misma naturaleza, *surgida dialécticamente* de la naturaleza (y tiene leyes diferentes, pero *no heterogéneas* respecto de la naturaleza), la legalidad dialéctica se extiende también a toda la realidad, a la sociedad tanto como a la naturaleza, solo que en la primera asume formas particulares. Por lo tanto, Marx y Hegel son los dos *consecuentes:* uno es un idealista consecuente, el otro un materialista consecuente. Lukács, en cambio, es inconsecuente, sea como idealista, sea como materialista. Es decir, es un *ecléctico*".[21] A la acusación de eclecticismo, entonces se puede agregar la de misticismo y de agnosticismo,[22] que es una manera sutil de decir que Lukács, convertido en marxista, ha mantenido la misma posición filosófica que tenía antes de adherirse al marxismo y, de hecho, que trata de deformar el marxismo con la inserción de elementos místicos y agnósticos, en la práctica religiosos, del mismo modo que Ernst Bloch, o siguiendo a los marxistas renegados, como el austromarxista Max Adler.[23] La condena de Rudas llega al final de un razonamiento silogístico, una de las mejores formas para oscurecer la complejidad de la realidad y mostrar como "reales" razonamientos que pueden ser

19. Rudas, "Orthodoxer Marxismus?" [¿Marxismo ortodoxo?]. En: *Arbeiterliteratur* IX, pp. 498s.

20. *Arbeiterliteratur* IX, p. 503.

21. *Arbeiterliteratur* IX, p. 504.

22. *Arbeiterliteratur* IX, p. 507.

23. Rudas, "Die Klassenbewußtseinstheorie von Lukács" [La teoría de la conciencia de clase de Lukács]. *Arbeiterliteratur* X, pp. 669-697; XII, pp. 1064-1089.

irreales y falsos. Y después Rudas coloca a Lukács en compañía de enemigos ya establecidos del marxismo, construyendo "una noche en la que todas las vacas son negras".

Rudas concluye con la crítica de la cosificación: "Con el nombre de 'cosificación', el camarada Lukács hace de la teoría del fetiche de la mercancía una distorsión *que niega toda verdad objetiva.* Toda la ciencia actual, también la matemática, las ciencias naturales, pareciera que incluso el marxismo es un producto de la 'cosificación': por lo tanto no tenemos en absoluto ninguna herramienta a mano para constatar la *objetividad* de una verdad, etc., etc."[24] Rudas no profundiza su crítica a uno de los argumentos más originales de *Historia y conciencia de clase.*

En el segundo artículo, titulado "La teoría de la conciencia de clase de Lukács", aparecido en dos partes en octubre y diciembre de 1924, Rudas retoma la acusación de eclecticismo y aclara el significado para la lucha política: "Ya no es buena señal, en sí y para sí, que un escritor o pensador sea un ecléctico. Pues eso evidencia que es *o bien el representante de una clase aún inmadura, o bien el representante de sectores intermedios, maduros a medias, de clases sociales decididamente pensantes*".[25] Rudas ahora puede decir con letras claras lo que piensa de Lukács: es un intelectual burgués, es decir, un inmaduro desde el punto de vista de la conciencia política comunista y, sustancialmente, alguien en quien no se puede confiar, que está listo para abandonar la lucha de clases, porque sus intereses se oponen a los del proletariado y, potencialmente, es un traidor. Cuando se habla de conciencia de clase, el discurso tiende a deslizarse en el plano psicológico y personal, sustancialmente subjetivo.[26] Rudas parte hábilmente del juicio sobre la subjetividad de Lukács, pensador extraño porque su formación filosófica no es la tradicional del marxismo, es decir Marx y Engels con la adición de Lenin; Lukács y su teoría de la conciencia de clase tienen raíces en la tradición filosófica clásica y burguesa y en los sectores del marxismo considerados renegados por parte de los exponentes del marxismo-leninismo.

El ataque se enfrenta con el problema de la conciencia de clase atribuida: "Ahora bien, ¿qué es el así llamado 'problema de la atribución'? Como

24. *Arbeiterliteratur* IX, p. 516.

25. *Arbeiterliteratur* X, p. 669.

26. *Arbeiterliteratur* XII, p. 1086.

se sigue del nombre, se trata de 'atribuir' algo, que es desconocido, a otra cosa, que es conocida. El nombre proviene de la matemática".[27] Creo que Rudas tiene razón en el origen etimológico de la palabra, pero que Lukács no siguió la etimología de la palabra; en cambio, el término "atribuido" lo toma de sus estudios jurídicos. De hecho, Rudas admite el origen sociológico del término, porque los "filósofos y sociólogos Rickert y Weber no solo han transferido este concepto de la 'atribución' de la matemática a la filosofía, ¡sino que lo han hecho con todas sus consecuencias matemáticas y precisamente con la intención de o bien eliminar completamente la *causalidad* del mundo de las manifestaciones sociales o al menos de relegarla a un segundo –e insignificante– plano! [...] El 'problema de la atribución' sirve en ellos al fin de negar precisamente del acontecimiento social la legalidad causal exacta, de hacer de la historia una filosofía de la historia, esto es una *metafísica* de la historia".[28] La mayor preocupación de Rudas es devolverle a la categoría de causa una concreción social, porque esta causa es para él el Partido Comunista. Rudas utiliza una estructura lógica mecanicista: la estructura económica determina el mundo espiritual de los hombres, y no hay lugar para otras mediaciones.

La causalidad es unidireccional, no admite ninguna forma de complejidad, ni modificación alguna. Rudas rechaza la idea de totalidad que se puede expresar en la conciencia de clase, es decir, que el proletariado tenga la mejor posición para juzgar la totalidad social, siendo él mismo productor de esta totalidad. En realidad, Lukács se refería a la conciencia de clase como a una tendencia potencial –en alemán *Streben*, que también es fuerza o tensión– que encuentra una orientación –en alemán *Richtung*, el ser llevados hacia una dirección–, un sentido. La función del Partido es justamente la de hacer pasar a los actos aquella tendencia, dando una orientación o un sentido a la acción revolucionaria de la clase obrera.

La conciencia de clase atribuida es uno de los puntos más controvertidos de *Historia y conciencia de clase*, pero también uno de los más fecundos y revolucionarios, porque, según aquella, no se requiere que el proletariado acepte los programas políticos para ser una clase revolucionaria, sino que el proletariado lo es por naturaleza, mientras que el Partido Comunista espera la sola tarea de

27. *Arbeiterliteratur* X, p. 670.

28. *Arbeiterliteratur* X, p. 671.

facilitar su acción revolucionaria. La concepción sectaria y estalinista quería, en cambio, que el Partido fuera la única instancia en condiciones de actuar en forma revolucionaria y de llevar la conciencia de clase al proletariado; por lo tanto, para Rudas, la concepción lukácsiana tenía que ser absolutamente rechazada y, de hecho, negada radicalmente. La atribución, como teoría de la potencial objetividad de la conciencia de clase, no es, por lo tanto, integrable en esta concepción sectaria del marxismo.

Sobre la cuestión del sentido, la crítica de Rudas muestra un profundo conocimiento del pensamiento de Lukács: "En breve: una situación histórica tiene, para los idealistas, el 'sentido' de que ella es *valorada*. Marx y Engels se opusieron siempre de la manera más decisiva a que se fisurara el marxismo con 'juicios de valor'. [...] También los juicios de valor, pronunciados por un individuo o una clase entera, en los que algo es éticamente aprobado o condenado, *han de ser explicados causalmente*. Tales juicios de valor pueden ser síntomas de cambios ya comenzados en el proceso social, que en esta forma se proclaman [...]. *Sin embargo, quien afirmase que la conciencia de clase del proletariado consiste en tales juicios de valor, esa persona podría ser cualquier cosa, menos marxista*".[29] Rudas insiste en el "decurso normativo" y el carácter evolutivo de la conciencia de clase; el suyo es un marxismo que está en el medio entre el positivismo de la Segunda Internacional y el socialismo romántico, pedagógico, que será característico del estalinismo; sin embargo, demuestra conocer momentos importantes de la formación filosófica de Lukács. En 1910, Lukács había publicado el ensayo "Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez" ("Para una teoría de la historia de la literatura"), donde había desarrollado justamente los argumentos apoyados por Rudas, es decir, que los juicios de valor surgen de una situación social e histórica. Es la primera manifestación de la conciencia de clase atribuida.[30]

Rudas es absolutamente intransigente sobre el juicio de valor en la teoría marxista. Este es un punto absolutamente central del choque de concepciones. Rudas no se explica que un intelectual de la alta burguesía militara en el movimiento obrero, porque reconoce en el proletariado una superioridad ética

29. *Arbeiterliteratur* X, p. 680.

30. Esta es la interpretación que da János Kelemen en su *The Rationalism of Georg Lukács* [El racionalismo de Georg Lukács]. New York: Palgrave Mcmillan, 2014, p. 89s.

respecto a la burguesía y a la sociedad capitalista. Además, Rudas no admite moralidad en la acción política, aún menos admite valoraciones que conduzcan a una filosofía de la historia: el proletariado y la Revolución proletaria están más allá de cualquier valor moral. Las posiciones son mucho más similares a las de Nietzsche que a las de Lenin o Marx, y serán más adelante seguidas por concepciones estalinistas. La sustancia de la cuestión es que Rudas no acepta que la conciencia de clase sea un hecho individual –para él, es un hecho de la masa–, no acepta la dialéctica y no comprende cómo puede suceder el devenir consciente, cómo puede surgir de repente la conciencia sobre la propia condición de clase. Es una dificultad que se remonta a su concepción mecanicista del marxismo, según la cual el devenir es una evolución y no un proceso de maduración.

Su concepción mecanicista del marxismo emerge con claridad en el siguiente pasaje: "¡Pero todo materialismo, independientemente de su forma, tiene en común la idea de que *entre la conciencia de los hombres y el mundo que los rodea (la sociedad) existe una conexión causal! La conciencia de los hombres es el producto del mundo que los rodea.* Esta es en efecto una verdad elemental, pero lamentablemente toda nuestra polémica contra el camarada Lukács gira en torno de verdades elementales del materialismo marxista. Esta verdad elemental es sin embargo incompatible con toda 'atribución'. Pues o bien la conciencia de los hombres es un hecho verdadero de la vida social, que está ligado de manera causal a otros hechos, o no. En este último caso puede haber una 'cuestión de atribución'".[31] La conciencia de clase es, por tanto, una consecuencia directa y mecánica del mundo real, no es admisible un reflejo dialéctico de este mundo real en la conciencia de los hombres. El factor subjetivo del reflejo no es admisible, entonces una mediación subjetiva es un error o una distorsión que se debe, a su vez, corregir.

En la práctica, los ataques de Deborin y Rudas anticiparon los ataques que los estalinistas han reservado siempre para Lukács, aunque los dos escribieron una década antes de que el estalinismo delineara todas sus características típicas. Esto me permite afirmar que el estalinismo era una enfermedad infantil del socialismo realizado. Las condiciones de la lucha de clases y de la guerra civil facilitaron este nacimiento y el régimen se esforzó siempre por mantener un clima de movilización continua contra los enemigos de clase,

31. *Arbeiterliteratur* X, p. 685.

especialmente contra aquellos infiltrados en las filas del movimiento obrero. Lukács, por su origen social y por sus tendencias teóricas, era una especie de prototipo del enemigo de clase, y Deborin y Rudas lo trataron como tal, mostrando, sin embargo, al mismo tiempo, ya sea las argumentaciones típicas de los estalinistas, ya sea su incapacidad de comprensión. Actitudes de ese tipo impedían al movimiento de trabajadores convertirse en un movimiento universal de liberación y emancipación del género humano, justo lo que era el fin de la lucha política de Marx, Engels y del mismo Lenin. Continuar razonando en términos de amigo o enemigo es una de las formas más fáciles, pero también de las más difíciles, para abrirse al mundo, a la comprensión y a la superación de sus contradicciones.

La política cultural de la República soviética húngara de 1919

Gábor Gángó[1]

El presente artículo da cuenta de las actividades de György Lukács como Comisario Popular de Instrucción Pública durante los 133 días que duró la Dictadura Proletaria en Hungría, después de la Primera Guerra Mundial: desde el 21 de marzo hasta el 1° de agosto de 1919. El trabajo político en el Consejo de Gobierno Revolucionario y las discusiones teóricas y prácticas con los líderes socialdemócratas del régimen fue una experiencia que tuvo un profundo impacto en el pensamiento de Lukács durante la década de 1920, desde *Historia y conciencia de clase* hasta las "Tesis de Blum".[2]

La República soviética en Hungría fue precedida por la revolución democrática burguesa del Conde Mihály Károlyi, a finales de 1918. Las dos revoluciones, la burguesa-democrática y la bolchevique, se hallan entrelazadas primero que nada por el contexto internacional y las operaciones militares. Es en este ámbito donde los bolcheviques quedaron presos de los errores del régimen de Károlyi. Con su sistema de consejos y el proyecto de nacionalización, la República soviética había implicado un comienzo radicalmente nuevo des-

1. Profesor de la Universidad Católica de Budapest Pázmány Péter y Consejero científico en el Instituto de Filosofía del Centro de Investigación de las Ciencias del Espíritu de la Academia de Ciencias húngara. Sus ámbitos de especialización son: Leibniz, la producción cultural e intelectual durante la República de Weimar y la historia de las ideas políticas en Europa central. Ensayo cedido por el autor, inédito, traducido del inglés.

2. Este texto está basado en mi próximo libro *As Revoluções Húngaras* (Colección Revoluções do Século XX. Dirección de Emília Viotti da Costa, São Paulo: UNESP). Sobre el lugar de este experimento de 1919 en la teoría de Lukács, véase mi „György Lukács's *History and Class Consciousness* in the context of the 1919 Hungarian Proletarian Dictatorship" [*Historia y conciencia de clase* de György Lukács en el contexto de la Dictadura del Proletariado húngara de 1919]. *Verinotio* 16 (octubre de 2012) [2014], pp. 111-116.

de el punto de vista político y económico. El experimento cultural de Lukács, sin embargo, es una historia algo diferente.

Intelectuales húngaros de izquierda antes de 1919

Los años que llevan a las revoluciones de 1918-1919 fueron testigos del auge de la modernidad húngara. La creatividad cultural, los debates intelectuales y la emancipación de las ciencias sociales, sobre todo de la sociología, marcaron la brillante actividad de los intelectuales húngaros. Estos movimientos intelectuales no implicaban la preparación para la Revolución: su actitud era más bien apolítica –o incluso anti-política– y los participantes, por cierto, mantuvieron su distancia respecto de los movimientos obreros de la época. Los debates eran, sin embargo, feroces y estaban saturados de problemas éticos en los sentidos de Kant y Dostoievski. Para los intelectuales que tuvieron luego un cargo determinado en la administración cultural y económica de la República soviética, la adhesión al comunismo y a la Dictadura del Proletariado suponía elegir entre el bien y el mal: era una cuestión que requería una respuesta ética.[3]

La conversión de Lukács al comunismo dejó a sus amigos totalmente perplejos. Así recordaba la situación Arnold Hauser: "Nadie sabía lo que eso [*i.e.* comunismo] era".[4] En el paso del siglo XIX al XX, el significado y el contexto de la palabra "comunismo" sufrieron profundos cambios: de una idea aborrecible se convirtió en el nuevo amanecer posible para la humanidad, y por ello, se tornó atractiva para los intelectuales. La caída del sistema de valores liberal dio lugar a

3. Estoy muy en deuda con las siguientes obras: Lukács, György, *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok 1918-1919* [Revolución. Artículos, ensayos 1918-1919]. Ed. de Miklós Mesterházi y Ferenc L. Lendvai. Budapest: Magvető, 1987. (En especial, las notas editoriales). József, Farkas, *Értelmiség és forradalom. Kultúra, sajtó és irodalom a Magyar Tanácsköztársaságban* [Intelectuales y revolución. Cultura, medios y literatura en la República Soviética de Hungría]. Budapest: Kossuth, 1984. Congdon, Lee, *The Young Lukács* [El joven Lukács]. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1983. Congdon, Lee, *Exile and Social Thought. Hungarian Intellectuals in Germany and Austria, 1919-1933* [Exilio y pensamiento social. Intelectuales húngaros en Alemania y Austria]. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

4. "Memorandum of conversation with Arnold Hauser, London, 11 August 1963" [Memorandum de una conversación con Arnold Hauser]. Lukács, György / David Kettler, "Briefwechsel und Dokumente. Introd. by David Kettler" [Correspondencia y documentos. Introducción de David Ketler]. En: *Lukács 2012/2013. Jahrbuch der Internationalen Georg-Lukács-Gesellschaft.* Ed. de Frank Benseler y Rüdiger Dannemann. Bielefeld: Aisthesis, 2012, pp. 23-64; aquí, p. 56.

esta nueva apreciación del comunismo, que dejó de ser un experimento utópico de la organización de la sociedad y se convirtió, en Rusia, en el nombre de un experimento económico anticapitalista. Sin embargo, este experimento ruso se llevó a cabo tras puertas herméticamente cerradas. La observación de Hauser da cuenta de que el estigma liberal del siglo XX ya no estaba en vigor. En vez de recular ante la idea de un República soviética en Hungría, los líderes intelectuales del grupo de discusión de Lukács, el así llamado "Círculo de los domingos", observaban con intrigada benevolencia los eventos que la promovían.

El grupo recibió ese nombre a raíz de las discusiones vespertinas que tenían lugar los domingos en la casa de Béla Balázs. Varias figuras destacadas de las ciencias humanas y sociales también formaban parte de este grupo; entre ellos, Arnold Hauser, Anna Lesznai, Karl Mannheim y Charles Tolnay. Intercambiaban puntos de vista acerca de todo, a excepción de la política: literatura, arte, religión, filosofía, y sobre todo, problemas morales. Muchos miembros del "Círculo" se convirtieron en funcionarios del Comisariado Popular de Instrucción Pública durante la República Soviética. Si bien eran antipolíticos, no eran positivistas: su apertura de cara a un "salto" hacia algún tipo de trascendencia los hacía sensibles al comunismo.[5]

Las discusiones éticas continuaron también durante la Dictadura: incluso el Comisario Lukács habría participado de ellas tan a menudo como le fuera posible. Como recordaba el psicoanalista Edit Gyömrői, cuando Lukács regresó del frente en Pentecostés (el 8 de junio de 1919) se pasaron discutiendo dos días y dos noches, sin llegar a una conclusión, el caso hipotético de si uno tenía derecho a matar a alguien que pudiera perjudicar a la Comuna. (Lo cual hace evidente que no habrían dudado un solo minuto en el caso de alguien que hiriera de hecho la República soviética). La vida ética de la República soviética no tenía atractivo alguno para Béla Kun o Tibor Szamuely. La ética de Kun, de acuerdo con los recuerdos de Béla Fogarasi, no era sino la acción basada en el reconocimiento de la necesidad histórica.[6]

5. Karádi, Éva / Vezér, Erzsébet (eds.). *A Vasárnapi Kör* [El círculo de los domingos]. Budapest: Gondolat, 1980; aquí, p. 36.

6. *Ibíd.*, pp. 52 y 65.

Medidas revolucionarias en cultura y educación

El área de la educación y la cultura tuvo un lugar central en la República soviética porque aquí el dominio nominal del proletariado podía ser transformado en posesión real de poder. Como escribió Lukács en su ensayo titulado "La apropiación real de la cultura", el proletariado podía entrar en posesión de aquellos segmentos de la vida de los que antes era excluido.

Si bien los comunistas apuntaban a la emancipación final y a la liberación de la cultura de cualquier tipo de represión, sus primeras medidas fueron represivas y centralizadoras. Béla Balázs, amigo de Lukács, formuló tres razones para justificar la centralización "temporaria":[7] primero, la nacionalización de la infraestructura de la producción cultural proveía más poder al Estado (de lo que sería deseable) en vista de la meta final. Segundo: en tanto forma política temporaria, la Dictadura del Proletariado requería soluciones temporarias. Y, tercero: los líderes de las políticas culturales procuraban darles a las masas proletarias, por razones pedagógicas, privilegios culturales.

György Lukács, cerebro de la revolución cultural, ocupó varios cargos durante la efímera República soviética. Fue Comisario Adjunto de Instrucción Pública, Comisario más tarde, y, después del Congreso de los Sóviets, nuevamente Comisario Adjunto. Tras una crisis gubernamental, Lukács fue nombrado Comisario del Pueblo, el 3 de abril de 1919, junto con Zsigmond Kunfi, Sándor Szabados y Tibor Szamuely. Fue miembro del Comité Ejecutivo Central y director adjunto de su comité de educación pública (presidido por József Pogány). Más tarde, Oszkár Jászi juzgó su proyecto y sus ideas como brillantes, pero también hizo notar que los mismos resultaron ser experimentos vacuos, en la medida en que ni la situación económica, ni la receptividad de las masas eran favorables a las reformas culturales integrales. En efecto, Lukács y sus colegas elaboraron un plan integral que concernía tanto al sistema educativo como a las instituciones culturales, a fin de hacer cumplir el decreto de la Constitución vigente acerca de la supresión de los privilegios culturales de la burguesía.

La reforma educativa era una rara miscelánea de elementos ideológicos y tenía la intención de colmar aspiraciones formuladas hacía décadas. La tarea de transformar las escuelas de acuerdo con las nuevas preferencias ideológicas parecía bastante sencilla: el 27 de marzo de 1919 fue prohibida la educación religiosa, y dos días más tarde fueron nacionalizadas todas las escuelas. La República

7. Lukács, *Forradalomban*, p. 438. Cit. en las notas del editor.

soviética lanzó una gran ofensiva contra las iglesias y el sentimiento religioso en Hungría. Las órdenes religiosas fueron disgregadas, los colegios parroquiales fueron secularizados, y los profesores que pertenecían al clero fueron despedidos. El objetivo a largo plazo del gobierno era detener la instrucción del catecismo. A partir del 10 de abril, profesores y alumnos comenzaron a cantar la Marsellesa y la Internacional, en lugar de rezar. Se quitaron los retratos de reyes y otras autoridades, así como las imágenes de contenido religioso. Para evadir el conflicto –por lo demás inevitable– entre el currículum burgués y las exigencias del nuevo régimen, el Comisariado educativo decidió que no hubiese una cohorte diplomada de bachilleres en 1919.[8] A la espera del inicio del nuevo año académico, los profesores hubieron de participar de un curso de adoctrinamiento marxista. Muchos profesores universitarios fueron despedidos y sustituidos por los que parecían ser más propensos a aceptar el entrenamiento ideológico de los docentes. La Universidad Marx-Engels de los Trabajadores fue inaugurada en mayo de 1919 con facultades para ciencias naturales y sociales. Los estudiantes, que eran entre 75 y 120, fueron reclutados de las filas del proletariado. El Instituto de Investigación del Materialismo Histórico abrió el 7 de julio de 1919.

En la medida en que el 30% de la población era analfabeta, el objetivo primordial del gobierno era la reducción de este número. Planeaban introducir desde septiembre de 1919 la educación universal, gratuita y obligatoria entre los tres y los dieciocho años de edad, desde la guardería hasta las escuelas secundarias. Como solución transitoria para la erradicación del analfabetismo, los maestros de la escuela primaria fueron obligados a dar también cursos a los adultos.

Los planes para la reforma educativa formaban un sistema armonioso, porque las ideas de los comunistas y las de los socialdemócratas se correspondían: por ejemplo, ambos deseaban unánimemente la abolición de los viejos privilegios de clase en educación. La manzana de la discordia era la razón de para qué hacerlo: mientras que los comunistas querían crear un "hombre nuevo", los socialdemócratas no compartían el optimismo antropológico de sus aliados. En su discurso "Cultura proletaria, arte proletario", del 19 de abril de 1919, el Comisario de Cultura socialdemócrata, Zsigmond Kunfi resaltó la importancia de dotar al proletariado con las armas intelectuales necesarias para la lucha de clases.

8. El año académico en Hungría –como en otros países europeos– comienza luego de las vacaciones de verano en agosto (nota de los eds.).

La controversia entre comunistas y socialistas era mucho más manifiesta en cuestiones culturales. Lukács quería deshacerse de las instituciones culturales del antiguo régimen. El 26 de marzo de 1919, despidió cierto número de profesores de la Universidad de Budapest, y al hacerlo también saldó cuentas con quienes habían desempeñado un papel importante en el rechazo de su tesis de habilitación, algunos años antes. El 30 de marzo de 1919, prohibió la actividad de la sociedad literaria de mayor renombre en Hungría, el buque insignia de la lengua y la cultura nacionales del siglo XIX, la Sociedad Kisfaludy. Dos semanas más tarde, la Academia Húngara de Ciencias fue víctima de su ira implacable.

Cuando no estaba saldando cuentas pendientes, Lukács estaba activo en la organización de la nueva vida cultural de la nación. A principios de abril, inauguró una serie de clases en la Universidad de Budapest, con la participación de sus compañeros del Círculo de los domingos, József Révai, Béla Fogarasi, Karl Mannhcim y Lajos Fülep –complementados por otros importantes intelectuales que simpatizaron, en un comienzo, con la Dictadura del Proletariado–, y fundó en Budapest el Colegio de Formación de Profesores de la Escuela Secundaria, el 11 de mayo de 1919; Károly Mannheim y Arnold Hauser formaban parte del personal.[9]

También fueron organizados el Directorio de Escritores, el Comité para la Comunicación de los Teatros, el Directorio de Museos y Arte y el Directorio de Artes Musicales.

El proyecto editorial de largo alcance de los líderes de la cultura comprendía planes para escribir, traducir, imprimir y distribuir obras que ellos juzgaban beneficiosas para la mejora de la cultura proletaria. A principios de abril, se formó el Directorio de Escritores, y Lukács en persona fue su presidente. Lukács concibió un proyecto muy ambicioso llamado "Comité de Catastro", que escogía cerca de quinientos poetas y novelistas y les ofrecía apoyo financiero. Su objetivo era suprimir el carácter mercantil de la cultura y el arte e independizar la cultura respecto del intercambio comercial. Sin embargo, este plan no fue bien recibido por aquellos a quienes concernía. Para los sindicatos de escritores, olía a censura estatal. Lukács, con todo, se veía a sí mismo como el defensor de los derechos artísticos de los escritores al planear mantenerlos bajo la supervisión del gobierno en lugar de dejarlos a la merced del público. A los escritores se les concedió el privilegio de conservar su estudio para un uso artístico; no fueron

9. Congdon, *The Young Lukács*, pp.144s.

confiscados para alojamiento de proletarios. La creencia de Lukács de que el gobierno soviético reconocería y apreciaría debidamente el valor literario de los productos de los escritores era muy fuerte. Más aún, despreciaba la veleidad del público y sentía que las obras maestras literarias del futuro estarían mejor guardadas en manos del gobierno. Era en base a esta creencia que quería construir el progreso cultural del país, cuyo responsable habría sido el corifeo literario que preferiría sacrificar aspectos ideológicos en pos de la calidad literaria antes que promocionar el diletantismo políticamente comprometido. Lukács admitía el valor más o menos eterno de obras maestras literarias; por esta razón, les dio preeminencia a los autores clásicos de la literatura universal.

En función de estos modos de ver, Lukács y Balázs fantaseaban con un gran esquema para la traducción al húngaro de las obras maestras de la literatura universal, incluyendo a Dostoievski, Tolstói, Gógol, Ibsen, Shakespeare y Goethe, a fin de formar el gusto del proletariado. Las bibliotecas fueron nacionalizadas el 28 de abril de 1919 y se abrieron al público. Recurriendo a las redes de las bibliotecas públicas existentes, fueron redistribuidos por todo el país los libros de los casinos, las asociaciones privadas y las librerías de segunda mano.

Durante su primera reunión, el 22 de marzo de 1919, el Consejo de Gobierno Revolucionario estableció el Directorio de Prensa, que de inmediato prohibió más de 250 periódicos y revistas. El Comisario Popular Kunfi se sintió abatido por esta restricción de la libertad de prensa y la uniformidad de los órganos de prensa que pervivieron. Vio con claridad que la prensa estaba perdiendo su crédito debido a su servilismo. También reconoció el problema causado por la incapacidad de los órganos oficiales (*La voz del pueblo* y *Noticias rojas*) para influir en las masas agrarias. Es de suponer que no lo estaban intentando con mucho ahínco, ya que ni siquiera informaban a los campesinos acerca de los decretos agrarios. Kunfi abogaba por mayor igualdad y flexibilidad en lo concerniente a los asuntos de prensa. Kun y Lukács, sin embargo, se mantuvieron intransigentes. El 14 de mayo de 1919, los periódicos, críticas y revistas burgueses fueron prohibidos, y el Comisariado Popular de Instrucción Pública prescribió los temas para las editoriales restantes. Entre los cerca de treinta periódicos que sobrevivieron, los más importantes fueron los órganos oficiales del Partido Unificado, el matutino *La voz del pueblo* y el vespertino *Noticias rojas*. Sin embargo, la escasez de papel de impresión diezmó democráticamente tanto los periódicos comunistas como los burgueses.

Lajos Kassák, Béla Reinitz y Andor Gábor constituyeron el Comité de Teatro, bajo la dirección de Béla Balázs. Museos, objetos de arte y teatros fueron nacionalizados el 22 de marzo de 1919. El incansable Lukács presidió el Directorio y supervisó el funcionamiento de este último. La gran idea detrás de la organización de los teatros era su democratización. Lukács, molesto por el monopolio de los teatros por parte de los ricos, alentó una nueva forma de distribución de entradas por los sindicatos. Los actores devinieron en empleados; para efectuar cambios personales, abolir la dominación de las estrellas y tomar medidas hacia una escena más "colectivista" hubo, sin embargo, demasiado poco tiempo. El hondo deseo de un futuro mejor construido por el poder de la cultura y el de la clase obrera generó iniciativas creativas. En los teatros, se representaron los dramas clásicos para el público proletario, y su función educativa fue fortalecida por medio de una introducción y comentarios, que eran presentados por reconocidos intelectuales. Los boletos baratos y las explicaciones hicieron a la cultura clásica accesible y disfrutable para los iletrados. Los estudios cinematográficos también fueron nacionalizados. Los planes de largo alcance, que buscaban adaptar al cine las novelas clásicas del mundo y de la literatura húngara, elaborados por el departamento de producción cinematográfica –del Comisariado Popular para la Cultura–, dirigido por Alexander Korda, se realizaron solo de manera fragmentaria. Los cineastas húngaros obligados a abandonar el país consiguieron una excelente reputación internacional en las décadas de 1920 y 1930.

Los amigos de Lukács del "Círculo de los domingos" se comprometieron gustosamente con la democratización de las bellas artes y se convirtieron en figuras prominentes del Directorio de Museo y Arte. Cuadros y objetos de arte de colecciones privadas "socializadas" fueron exhibidos en la Sala de Arte de Budapest.

El individualismo y cualquier tipo de excentricidades vinculadas al estrellato eran vistos como indeseables también en la música. Sin embargo, varios músicos de clase mundial trabajaron en el Directorio de Arte Musical: Béla Bartók, Zoltán Kodály y Ernő Dohnányi apoyaron la República soviética. Desafortunadamente, los pasos positivos de la gestión cultural, por ejemplo, la introducción de la instrucción musical en las escuelas, se equilibraron efectivamente con la enrarecida atmósfera política en la que el trabajo creativo quedó completamente paralizado. La postrera evaluación de Lukács es mucho más favorable. Él subraya el hecho de que la Dictadura contribuyó considerablemente

al avance de la línea Bartók-Kodály y que también logró la reforma de las óperas, culminando con la representación del *Otelo* de Verdi durante la Dictadura.

El concepto de cultura de los comunistas chocaba con el de los socialdemócratas; mientras que el primero se fundaba en la relación entre violencia y cultura, el segundo focalizaba en el problema conceptual de la cultura de masas.

El concepto de cultura de Lukács en 1919

La cultura de las masas, en la concepción medular de Lukács, no era una cultura de masas. Otros, sin embargo, percibían con mayor claridad el gusto y el nivel intelectual de las masas proletarias que, en su opinión, eran más propensas a recibir los productos de la cultura de masas. Por ello, trataron de cautivar al proletariado con novelas populares temática e ideológicamente actuales. Curiosamente, el ala derecha socialdemócrata, que abogaba por la literatura "consumible", y Lukács, que tercamente optaba por la literatura clásica, dieron con el mismo chivo expiatorio. Lajos Kassák junto con los colaboradores de su revista *Hoy* propusieron una tercera vía para ganarse a las masas: la literatura de vanguardia, que prometía un lenguaje formal significativo. Ellos suponían que este lenguaje formal llenaría las expectativas por ser consumible sin ser banal o kitsch. En lugar de hacer su tarea, los socialdemócratas y Lukács ignoraron el problema teórico real y le cayeron encima a Kassák. Los primeros se burlaron de las cómicas ideas erróneas de la poesía de *Hoy*, mientras que Lukács simplemente no podía tolerar al "desagradable compañero" e ignoró los logros literarios de Kassák.[10]

La relación de la Dictadura del Proletariado con su cultura fue formulada de la mejor manera por el Comisario Popular de la Cultura, Zsigmond Kunfi, quien señaló la paradoja de que la violencia en interés de la liberación de la cultura es en sí misma hostil a la cultura. El reporte de Kunfi a la Asamblea General del Partido, el 13 de junio de 1919, no corroboró las tesis sobre la influencia benigna de la dictadura sobre la producción cultural. Por el contrario, estaba en sintonía con la desilusión de Bartók a causa de las condiciones

10. Lukács, G., "Record of a Life: Georg Lukács in Conversation About his Life" [Crónica de una vida: conversaciones de Lukács sobre su vida]. En: *Record of a Life: An Autobiographical Sketch* [Crónica de una vida: un esbozo autobiográfico]. Ed. de István Eörsi. Trad. de Rodney Livingstone. London: Verso, 1983, pp. 26-142; aquí, p. 62.

lamentables en que se hallaba el trabajo creativo. Kunfi sostenía que en el campo de la vida intelectual, de la cultura, de la ciencia, la literatura y las artes, no hay lugar alguno para la violencia, ya que aquellas solo pueden existir en una atmósfera de libertad. Los artistas y escritores se vieron amenazados y paralizados por la violencia del sistema en los asuntos políticos y económicos. Es por ello que Kunfi recibió con muy poco entusiasmo y mucho mayor escepticismo la propuesta de Kun de recurrir a la violencia para resolver los problemas de la cultura. Kun, en cambio, más allá del Comisario Popular de la Cultura, no veía obstáculo alguno en el camino de la victoriosa cultura proletaria.

Como ha sido sostenido ya por muchos historiadores de la actividad de Lukács en 1919, este consideraba a la cultura como la clave para una vida no alienada. De acuerdo a su razonamiento expresado en el artículo "Vieja y nueva *Kultur*",[11] la razón principal de la alienación es la dependencia de la cultura respecto de la esfera de la economía, que está asegurada por el modo de producción capitalista. Si la humanidad se libera del capitalismo, la vida humana se librará también de la dominación de la economía. Los objetos culturales no pueden ser productos del tipo de los que están influenciados por las condiciones del mercado: el que sean mercancías implica la imposibilidad de que sean fines en sí mismos. La civilización conducida por la economía, como escribe Lukács, consiste en la dominación externa de los seres humanos sobre su entorno, mientras que la cultura independiente de la economía lleva a la dominación "interna" de los humanos sobre él. Tal como lo expresó de forma aforística en su discurso inaugural del Instituto de Investigación del Materialismo Histórico, titulado "El cambio funcional del materialismo histórico", "la superestructura se convirtió en la base y la base, en la superestructura: de ahora en más, el mundo intelectual regirá sobre el económico, y no la vida económica sobre el mundo intelectual".[12] En este discurso, concibió este desplazamiento en términos kantianos como un "salto" del reino de la necesidad al de la libertad. La economía se volvía una simple función de la idea de la liberación humana.

11. En: –, *Revolución socialista y antiparlamentarismo*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente (41), 1973, pp. 74-86.

12. A Történelmi Materializmus Kutatóintézetének megnyitása. Budapest, július 7. Lukács György és Bolgár Elek népbiztosok előadása" [La inauguración del Instituto de Investigación del Materialismo Histórico. Budapest, 7 de julio. Conferencias de György Lukács y Elek Bolgár, comisarios del pueblo]. Según un artículo del *Pester Lloyd* del 8 de julio de 1919. Cit. en Lukács, *Forradalomban* [Revolución], pp. 536-540; aquí, p. 538; nota editorial. Trad. de Gábor Berényi.

Uno podría decir que estos pensamientos son un programa para la apropiación *ideal* de la cultura. Otro escrito de Lukács, titulado "La verdadera apropiación de la cultura", afronta la situación *real* en Hungría. Dado que el acceso real a la cultura siguió siendo, incluso después de la llegada de los comunistas al poder, un privilegio burgués, Lukács, el Comisario, a fin de realizar el programa de Lukács, el filósofo, consideró la posibilidad de suprimir estos privilegios incluso mediante, de un lado, la restricción de la libertad de la cultura burguesa, y, de otro, la promoción de la cultura proletaria a cualquier precio.

Conclusión

Políticamente, la Revolución proletaria húngara fue (también en el sentido arendtiano del término) un comienzo a partir de la nada. Culturalmente, no obstante, marcó el final de un período, el del florecimiento literario, artístico y científico del *fin de siècle* húngaro. Dio fin a este periodo en parte porque encontró las respuestas para los problemas sociales, políticos e intelectuales de una manera radical y le dio fin también porque sus protagonistas se vieron obligados a emigrar. Es por esto que las políticas culturales de la República soviética son una excepción: mientras que los líderes comunistas no tenían estrategias reales para afrontar los problemas de la administración y la economía, en el ámbito de la cultura, György Lukács y sus amigos llevaron adelante sistemáticamente la revolución cultural que habían planeado y discutido durante largo tiempo.

Sobre "la naturaleza de los malentendidos"

Miklós Mesterházi[1]

Derrotismo y dialéctica, el ensayo de Lukács que recién después de décadas de oscuridad pudo ver la luz del día, es –y para constatar esto no se necesita ninguna mirada incisiva– un escrito polémico mordaz, intransigente, que en efecto argumenta de una manera irresistible, en pos de la defensa de las ideas de *Historia y conciencia de clase*, el libro que en 1924 entró en el fuego cruzado de la crítica desde Moscú. La frase *crítica desde Moscú* puede considerarse, con buena razón, torpe, pero no es totalmente errónea: los ensayos de Rudas y Deborin aparecieron en la fase de preparación del V Congreso de la Comintern,[2] y de manera tal que podría percibirse un consenso detrás de la acometividad de los críticos.

---

1. Doctor en Filosofía por la Academia de las Ciencias de Hungría. Investigador del Archivo Lukács Budapest (Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Hungría) desde 1978. Docente en la cátedra de Teoría social de la Universidad de Szombathely. Es editor de obras de Lukács en alemán y húngaro. Ensayo cedido por el autor, traducido del alemán, inédito.

2. Cf. el prólogo a la edición húngara de *Derrotismo y dialéctica*, de László Illés (Áron Verlag: Budapest, 1996, p. 5.). En su "Informe sobre la actividad del Comité Ejecutivo", del V Congreso de la Comintern, Zinóviev acusó a un número de figuras comunistas radicales de izquierda (desde Graziadei hasta Korsch) de licuar el marxismo, dicho suavemente, sin ofrecerle al público argumentos teóricos para tal acusación. Incluso Lukács fue mencionado, y cuando apareció su nombre, Zinóviev aprovechó para dar su mirada sobre la luchas de facciones en el Partido Comunista húngaro: "Recibí una carta del camarada Rudas, un líder de la facción a la que pertenece Lukács. Rudas explica que tuvo la intención de tomar posición contra el revisionista Lukács. Cuando la facción le prohibió esto, Rudas se salió de ella, porque no quería que el marxismo se diluyera. ¡Bien hecho, Rudas!" En: *Protokoll des V. Kongresses der Kommunistischen Internationale*, 17. 6.–8. 7. 1924 [Protocolo del V Congreso de la Internacional Comunista. 17 de junio a 8 de julio de 1924]. Hamburgo: Verlag der Kommunistischen Internationale 1924, Auslieferungsstelle für Deutschland Carl Hoym Nachf. Louis Cahnbley, p. 219.

Si se dejan de lado los excesos polémicos, propios de la época y presumiblemente más bien enervantes para el lector actual (si bien, por otro lado, dado que se trata de un escrito polémico, se comprendería mal la esencia del asunto, si se quisieran quitar del ensayo los filos y los bordes), *Derrotismo y dialéctica* es un ensayo argumentativo brillante: podría tranquilamente ser un anexo agregado de manera permanente en las futuras ediciones de *Historia y conciencia de clase*, puesto que explicita, con cautivadora claridad, ideas del libro que en la complicada trama de *Historia y conciencia de clase* no parecieran tal vez tan evidentes "al lector no educado filosóficamente" (a pesar de que el libro quería ser incluso asequible para lectores, más bien, quería convencer lectores, que no estuvieran educados filosóficamente).[3] Quien lea *Derrotismo y dialéctica* hoy, podría desear (yo lo deseé) que Lukács no se hubiera ocupado de las cuestiones con las que se ocupó: con la imputación de subjetivismo, con la explicación del concepto de conciencia de clase atribuida, o con la aclaración de su crítica de Engels, o por lo menos no se hubiera ocupado tan detenidamente. En lugar de esto, podría haber acudido en auxilio de su posteridad en lo que refiere por ejemplo a la interpretación del fenómeno de la cosificación o del excurso del libro acerca de la filosofía de la historia; en la interpretación de factores que en retrospectiva parecen más interesantes que las cuestiones tratadas en su escrito. Sin embargo, esto es naturalmente pura ilusión: Lukács se defiende en los puntos en los que fue atacado, y para que se le imputaran otros cargos, habría sido necesaria presumiblemente otra historia.

Sin embargo, hay un factor en el que el escrito en cuestión no solo es una apología –sumamente digna de leer desde el punto de vista de las interpretaciones de las posiciones filósoficas de *Historia y conciencia de clase*–, sino que, por lo menos en lo que respecta a la materia histórica, va más allá del libro. Acaso pueda suceder que explique mal este factor, pero parece merecer nuestra atención.

Historia y conciencia de clase gira en torno al problema de la Revolución, o más precisamente en torno al problema que lleva en Lukács el nombre de "crisis ideológica del proletariado": el libro no toca las cuestiones acerca del después. Con respecto a esto, a pesar de que *Derrotismo y dialéctica* quiere en realidad iluminar o exponer de nuevo solo algunos razonamientos de *Histo-*

3. Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Trad. de M. Sacristán. México: Grijalbo, 1969, p. xliii.

ria y conciencia de clase, emergen allí dilemas del período post-revolucionario; casi estaría uno inclinado a decir: aparece *el* problema del período post-revolucionario, si bien no directamente, más bien con la intención de ilustrar qué absurdos teóricos han de seguir de la mala comprensión acerca de lo que fue reconstruido como método marxiano en *Historia y conciencia de clase.* Al comienzo del escrito, cuando Lukács discute el rol del accionar humano en el proceso histórico-revolucionario (o formulado de otra manera, explica el significado de la palabra "instante", y el modo en que lo ha usado en *Historia y conciencia de clase*), cita el discurso de Lenin en el XI Congreso del Partido Comunista ruso:

> [El capitalismo de Estado] es aquel capitalismo que somos capaces de restringir, [...] de fijarle límites; este capitalismo de Estado está relacionado con el Estado, y el Estado son los obreros, la parte más avanzada de ellos, la vanguardia, nosotros mismos. Debemos colocar dentro de determinado marco –aún hoy no sabemos hacerlo– este capitalismo de Estado. He aquí lo esencial. Y de nosotros depende [qué formas] tomará.[4]

En estas líneas se trata para Lukács naturalmente de la expresión utilizada por Lenin en el discurso: "depende de nosotros". Pero al final del ensayo pueden leerse observaciones que, por lo menos en retrospectiva, generan casi inevitablemente la impresión de que en ellas se trata, de hecho, del Capitalismo de Estado, "al que fijarle límites", y de los límites, que han de ser fijados (o que deberían haber sido fijados). Se trata, entonces, del problema del período post-revolucionario: de algo que tiene tanto que ver con el hecho de que las esperanzas creadas por la Revolución rusa fueran defraudadas... a pesar de que en el plano puramente objetivo, la crítica se dirige, también en este último apartado, que lleva el título "Para nosotros y para sí", solo contra la incomprensión de Rudas en asuntos del método marxiano, en particular que Rudas solo conozca el concepto de trabajo (e industria) en la forma en que aparece en Marx como "abstracción con sentido", ignorante de las determinaciones histórico-sociales que les otorgan al trabajo y a la industria su forma. Ya antes habló sobre este falso carácter abstracto, y también en este apartado el contexto es predominantemente metodológico, y el razonamiento también es desde esta perspectiva naturalmente esencial, se trata obviamente de la defensa de lo dicho en *Historia y conciencia de clase* acerca de Engels... pero también se expone

4. Lukács, *Derrotismo y dialéctica*; *supra*, p. 29s.

un problema diferente; este es que el carácter abstracto ahistórico del modo de pensar de Rudas connota una veneración desprevenida de la industria y la técnica (como estas existen en las circunstancias de producción capitalista), una ceguera para todo aquello que se incluye en el concepto de industria y técnica bajo la dación de forma del capitalismo. Lo que puede restringir severamente la determinación de los límites (aunque esto es, yo mismo lo reconozco, una prolongación discutible de lo escrito por Lukács) "que estamos en condiciones de fijar": el cómo, el porqué y el para qué de la fijación de límites. Apenas puedo insinuar la argumentación de estas últimas páginas; se trata, como se sabe, de la pregunta de si puede esperarse del experimento, sobre todo de la industria, una refutación del agnosticismo kantiano, y de si y en qué medida la autocomprensión de las ciencias naturales llama a una crítica histórica (histórico-materialista). "[N]o cometí obviamente el absurdo, que me imputa el camarada Rudas [...], de rechazar el aumento de nuestro conocimiento mediante la industria capitalista".[5] Pero el conocimiento de las ciencias naturales se lleva muy bien –de acuerdo con Lukács– con las "extravagancias filosóficas", y la "superación práctica" de estas extravagancias dependería de una crítica históricamente materialista, que "trata siempre las teorías correctas y falsas en conexión con su sustrato material; muestra siempre de manera genética el modo en que el ser social posibilitó a uno descubrir correctamente una conexión correcta[6] y cómo debió impedir a otro reconocer en absoluto la contradicción o tomar conciencia de su carácter dialéctico".[7] Tampoco debería sustraerse a la investigación dialéctica la industria –entendida en tanto "abstracción que tiene sentido"–, como si esta fuera *el* metabolismo con la naturaleza por excelencia (y de ahí el modelo de la praxis humana que debería ser aceptado incondicionalmente). Lukács cita, entre otras, las líneas irónicas de Marx de *El capital*:

> Y es aquí donde estriba la gracia de la apologética capitalista. Las contradicciones y antagonismos inseparables del empleo capitalista de la maquinaria no existen, ya que no provienen de la maquinaria misma, sino de su utilización capitalista. Por tanto, como considerada en sí la maquinaria abrevia el tiempo de trabajo, mientras que utilizada por los capitalistas lo prolonga; como en sí facilita el trabajo, pero empleada por los capitalistas aumenta su

5. *Supra*, p. 107.

6. Posiblemente un error de tipeo, en lugar de importante ("richtig": correcta; "wichtig": importante).

7. *Supra*, p. 104.

intensidad; como en sí es una victoria del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero empleada por los capitalistas impone al hombre el yugo de las fuerzas naturales; como en sí aumenta la riqueza del productor, pero cuando la emplean los capitalistas lo pauperiza, etc., el economista burgués declara simplemente que el examen en sí de la maquinaria demuestra, de manera concluyente, que todas esas contradicciones ostensibles son mera apariencia de la realidad ordinaria, pero que en sí, y por tanto también en la teoría, no existen.[8]

Siguiendo el comentario de Lukács,

Marx siempre tuvo presente con mucha atención, al considerar la forma concreta de las fuerzas productivas, su "envoltura capitalista". Es claro que esta envoltura capitalista es meramente una envoltura, que "detrás" de esta envoltura (mejor: en esta envoltura) son eficaces aquellas fuerzas sociales objetivas que han producido el capitalismo y que lo llevarán a la ruina, pero confunde a aquellos que infieren de este hecho un carácter "subjetivo", aparente, de esta envoltura; confunde solo a los kantianos, como el camarada Rudas. [...] [S]e vuelve claro que el conocimiento de su condicionamiento social no hace de ella ninguna mera apariencia (algo subjetivo), que el conocimiento de su expiración no cambia en nada el hecho de que esta *es la forma concreta de la industria para nuestra época*, que la verdadera industria *solo* puede ser separada de esta envoltura *de manera conceptual*. Pues la existencia de esta envoltura está ligada de manera indivisible con las formas de existencia más esenciales de nuestro ser social actual. (Máquinas con división del trabajo en la empresa, división del trabajo en la empresa con la división del trabajo social, etc.). [...] Esto significa que para poder hacer desaparecer real y concretamente la envoltura capitalista, deben ser transformadas aquellas categorías concretas del ser social (división del trabajo, separación del campo y la ciudad, del trabajo físico e intelectual en el capitalismo). Esta transformación debe obviamente transformar ampliamente también la forma concreta de la industria (incluso en el plano técnico). [...] La objeción del camarada Rudas, su ignorar la dialéctica de la envoltura capitalista muestra claramente su "intención inconsciente", el fundamento [...] de su malentendido: su *derrotismo se convierte en apologética*. El empeño del camarada Rudas llega justamente a enunciar la *igualdad esencial de la sociedad capitalista con la comunista* en la medida en que trata la envoltura capitalista como una mera apariencia que uno necesita simplemente remover como un velo para ver *concretamente* "la" industria como un "proceso de producción objetivo", "eterno proceso natural entre el hombre y la naturaleza".[9]

8. *Supra*, p. 105s.

9. *Supra*, p. 107.

El ataque que Lukács emprende aquí contra Rudas es plausiblemente una crítica teórica en el espíritu de *Historia y conciencia de clase*, una defensa del factor de la autorreflexión histórico-crítica en el método marxiano y un retorno al análisis del fenómeno de la cosificación. Ahora bien, no me atrevo a decidir si estas líneas deberían leerse como una interpretación tecnicística (de la tarea) del socialismo –mejor dicho, con la diferenciación también usada por Lukács, como una crítica *en y para sí*–, o solamente como una crítica *en sí*[10]. De ningún modo quiero decir que Lukács habría querido escribir algo así como una "crítica de la Revolución rusa", una crítica de desarrollos que por cierto recién estaban desplegándose; sobre todo parece que la propia idea de una crítica de la Revolución rusa le era algo que no consideró honestamente (pero este no es el lugar de adentrarnos en este punto). Quería solo llamar la atención a un factor en *Derrotismo y dialéctica*, que testimonia el hecho de que la lectura de Marx por Lukács, la maquinaria intelectual construida en *Historia y conciencia de clase*, no perdió fuerzas incluso luego de la conclusión del libro: *Derrotismo y dialéctica* expuso una cuestión tapada por debates posteriores, luchas de poder y de dirección y no menos naturalmente por la teoría del socialismo en un solo país, pero por eso no perdió su carácter de herida abierta; o, formulado de otro modo, el ensayo diagnosticó una ignorancia teórica en los críticos de *Historia y conciencia de clase* que, como resultó, no era por lejos ninguna ignorancia inocente, puesto que su "ignorancia de la dialéctica" paralizó el sentido de la autocrítica del movimiento. Sería difícil de creer que la laboriosa lectura que Lukács les recomendó cálidamente a sus críticos pudiese haber dado otro giro a la historia; pero lo que Lukács expuso en *Derrotismo y dialéctica* debe ser por lo menos examinado como un elemento en la explicación del modo en que la forma en que Rudas interpreta el marxismo pudo granjearse –en su ignorancia, como garante de la buena conciencia de las décadas que siguieron– el rango del modo de lectura oficial del marxismo.

***

Como siempre, para descifrar el carácter de la réplica de Lukács (el cómo, el porqué, el para qué fin), podría no ser del todo inadecuado que veamos con

10. Véase también Löwy, Michael, "La dialéctica revolucionaria contra el derrotismo"; *infra*, p 165ss.

más detalle lo que se podría llamar la "retórica del ensayo", su estrategia argumentativa. Por cierto, a fines de explorar esto, el siguiente excurso no es incondicionalmente necesario, pero tal vez tampoco sea totalmente superfluo. La polémica que Lukács emprende en *Derrotismo y dialéctica* contra sus críticos era en cierto aspecto una polémica con una larga prehistoria, una continuación pues de los debates entre las facciones de Jenö Landler y Béla Kun en el Partido Comunista húngaro: los debates en los que Lukács, él mismo miembro del Comité Central vienés, se involucró como compañero de Landler, como también László Rudas, quien –dicho sea de paso– en 1921-1922 todavía era un militante en las campañas contra la facción de Kun, (aunque después se cambió de bando). De ahí que, supongo al menos, en el ensayo figure Rudas como el real adversario y no Deborin.[11] A esta situación se refiere Lukács al comienzo del ensayo:

> Pero el camarada Rudas es un bolchevique. Lo conozco de un largo trabajo partidario conjunto. Mas precisamente por esto es que no estoy en condiciones de replicar respecto de su actividad el reconocimiento que me hace ('en ningún momento [Lukács] titubeó, siempre ha sido un enemigo declarado de todo oportunismo'). En tanto las cuestiones del desarrollo del Partido Comunista Húngaro no entran dentro de este debate, voy a ir deduciendo la –siempre presente– propensión del camarada Rudas por el derrotismo de sus argumentos filosóficos y solo traeré a colación, a modo de ilustración de su punto de vista, su último artículo político.[12]

Dirigido contra Lukács y contra la facción a cuya dirección en Viena él pertenecía, Rudas parecía ser un representante de un modo de pensar, una actitud intelectual de la que Lukács debió cansarse hacía ya tiempo, y cuya presencia entre los comunistas le parecía un verdadero absurdo. (Por el contrario, pudo aceptar el ataque de Deborin en cierto sentido como aproblemático: "ha sido siempre menchevique").[13]

No es simple relatar la historia de, como se la llamó por entonces, "la guerra de los memoranda" dentro del Partido Comunista húngaro sin perderse en detalles. La historia de estos años no tiene por qué serle necesariamente conocida al lector (tampoco para el lector húngaro, dado que se

11. Con gusto concedo que hay también una explicación más simple: Lukács conocía mucho mejor la actividad intelectual de Rudas que la de Deborin.

12. *Supra*, p. 18s.

13. *Supra*, p. 17.

trata de un secreto cuidadosamente guardado por un Partido que, en el caso de querer presentar su historia, lo habría hecho solamente como opereta).[14] Permítaseme por lo tanto comenzar con algunos hechos. Tras la caída de la República de los Consejos, las figuras más expuestas del Partido Socialista Unificado (surgido por la fusión del Partido Comunista y los socialdemócratas de izquierda), en la práctica figuras del gobierno de la República de los Consejos, emigraron a Viena. Un acuerdo anterior entre los socialdemócratas húngaros y austríacos les garantizó a los emigrantes que podrían buscar refugio en Austria Alemana,[15] a pesar de que su extradición a Hungría fue vehementemente exigida una y otra vez por el régimen de Horthy.[16] Lukács permaneció en Budapest por un par de semanas junto a Ottó Korvin para la dirección del trabajo partidario clandestino ("Acerca de esta misión, tenía una opinión muy cínica. Por entonces la formulaba de la siguiente manera: Korvin y yo somos apropiados para el martirio", según el posterior comentario de Lukács).[17] Sin embargo, luego de que Korvin fuese arrestado y Lukács hubiese perdido todos los medios para el trabajo ilegal, también abandonó el país.

Los líderes de los emigrantes comunistas formaron algo así como un Comité Central, de cuyas actividades también participaron los comunistas que, tras su ingreso a Austria, fueron arrestados y llevados al campo de prisioneros en Karlstein (entre ellos Béla Kun). Comprensiblemente, en las circunstancias de una opresión policial brutal se limitó la resistencia a, por ejemplo: el trabajo organizativo encubierto dentro del Partido socialdemócrata (que podía actuar legalmente, aunque dentro de límites muy controlados), la difusión de la literatura política enviada desde Viena hacia Hungría,

---

14. Hay por cierto un trabajo detallado y confiable acerca de la historia del Partido en la primera mitad de los años veinte: Szabó Ágnes, *A Kommunisták Magyarországi Pártjának újjászervezése* [La reorganización del Partido Comunista de Hungría] (1919-1925). Budapest: Kossuth, 1970. Sin embargo, la monografía sobre Béla Kun escrita por György Borsányi (*Kun Béla*, Budapest: Kossuth, 1986), un trabajo que por cierto fue escrito en un instituto del Partido y publicado por la editorial del Partido, no debería estar en las librerías...

15. La parte austríaca tras la disolución del Imperio Austrohúngaro (nota de los eds.).

16. Se refiere al ultraderechista, anticomunista y antisemita Miklós Horthy, quien gobernó Hungría tras la caída de la República hasta 1944 (nota de los eds.).

17. Lukács, "Gelebtes Denken" [Pensamiento vivido]. En: –, *Werke*. Tomo 18, Bielefeld: Aisthesis, 2005, p. 101.

la cuidadosa propaganda en las empresas, eventuales acciones de protesta, etc. Si se quiere, en la atmósfera de la progresiva Revolución europea, la resistencia se limitó a banalidades.

Se entiende: a banalidades muy arriesgadas. Pero sucedió que más tarde se dejaron ver algunos en la conducción del Partido Comunista húngaro que consideraban que el trabajo ilegal dirigido en Viena no era grandiosamente suficiente. Si bien existían en el Comité Central diferencias de opinión y conflictos personales (en torno a cuestiones relativas al desarrollo y la caída de la Dictadura de los Consejos),[18] al principio no hubo ningún signo para una división dentro de la conducción del Partido (Lukács menciona a Kun en su ensayo "Para la organización de los intelectuales", en el mismo renglón que a Rosa Luxemburgo, Trotsky y Lenin).[19] Pero esto cambió rápidamente. En enero de 1921 apareció en el diario moscovita del Partido Comunista húngaro un artículo de Kun (quien con otros comunistas húngaros de la internación de Karlstein había emigrado a Moscú), al que le siguieron otros con su nombre. Estos escritos le reprochaban al Comité Central en Viena obstaculizar con su timorata política la emergencia abierta y ofensiva del Partido Comunista en Hungría y, sobre todo, poner en duda el derecho de una política comunista autónoma. Proponían también medidas que habrían de darle un nuevo impulso al movimiento. Por ejemplo: la movilización en masa hacia Hungría de los antiguos prisioneros de guerra que aún estaban en la Rusia soviética, encargados con la misión de construir un Partido Comunista de masas. No son totalmente claros los motivos que llevaron a Kun a este ataque. Si se trataba de una apreciación errónea del desarrollo de la revolución europea, de la expectativa de una ola que Kun no quería dejar pasar, o si había motivos subalternos: es una pregunta que aquí no debe ser respondida.[20]

---

18. Véase por ejemplo el ensayo "Önkritika" [Autocrítica], *Proletár*, Wien 12. August 1920. (I. Jg., Nr. 7.), p. 13s.

19. Lukács, "Zur Organisationsfrage der Intellektuellen" [Sobre la cuestión organizativa de los intelectuales]. *Kommunismus*, Viena, 8 de febrero de 1920. (I. Jg. Nr. 3.), pp. 14–18.

20. A pesar de haber surgido en una fase más avanzada del conflicto, la interpretación de Lukács respecto de las motivaciones puede leerse en su ensayo "Illúziópolitika" ("Política de ilusión"): la ofensiva periodística, como también después la actividad de la así llamada "Facción constructora del partido", dirigida por Kun, sirvió solamente a aquellos camaradas "que hoy figuran como grandes figuras internacionales, y cuya

La conducción vienesa del Partido –Landler, Johann Hirossik y Lukács– reaccionó por cierto indignada a las acusaciones, no solo porque las hallaban infundadas –y la acre crítica de su política llegó como de la nada–, sino porque la discusión pública en torno a medidas tácticas de un partido ilegal parecía una violación casi absurda del sano sentido común y de la disciplina partidaria (sobre todo si se tenía en cuenta que el moscovita *Vörös Újság* era leído en Hungría por la policía política).[21] Así, la conducción vienesa intentó defenderse en memoranda dirigidas a la Comintern. El forcejeo entre las facciones se intensificó cada vez más. En el momento de la así llamada "Campaña de Marzo", en cuya preparación los seguidores de Kun –incluso tal vez él mismo– jugaron un papel considerable, se constituyó en Alemania, con Kun a la cabeza, la "facción constructora del partido". Se sugería con este nombre que la facción adversaria estaría conformada por puros "liquidacionistas"–una implicancia peligrosa por entonces entre los comunistas–.

Entonces, para poder explicar el misterioso fenómeno de Kun, comenzó en los círculos de la emigración vienesa algo así como una historiografía de los errores de aquel –"Hondo es el pozo del pasado, ¿no sería mejor decir que es insondable?"–. Y fue precisamente László Rudas quien en 1922 apareció en público con una versión detallada de esta historia: su polémica contra Kun titulada *Abenteurer- und Liquidatorentum. Die Politik Béla Kuns und die Krise der KPU* (Aventurismo y liquidación. La política de Béla Kun y la crisis del Partido Comunista húngaro), que incluía, como el capítulo 21, la traducción alemana del ensayo de Lukács "Política de ilusión". Por esta edición, la Comintern premió a Rudas con la expulsión del Partido, pero para entonces ya había cambiado de bando. A fines de dirimir el conflicto, la Comintern les ordenó a las facciones graduar sus diferendos y decidió tratar la cuestión del Partido húngaro ante una comisión extraordinaria inmediatamente después del III Congreso. La decisión resultó curiosa (pero carac-

posición, sin duda, estaría reforzada, si no fueran representantes de un pequeño partido ilegal, sino de un poderoso partido de masas". Lukács, Illúziópolitika. *Vörös Újság*, Viena, 1ero de diciembre de 1921. (IV Jg. Nr. 2.), p. 11s. [En español: "Una vez más política de ilusión". En: –, *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*. Trad. de M. Vedda. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2005, p. 123].

21. Cf. el memorándum firmado por Johann Hirossik, Jenö Landler, Lukács y Béla Szántó al Comité Central de la Comintern de Febrero de 1921 (Archivo del Instituto para la Historia Política, Budapest, 500. f. 1/16. őe. 1–39.).

terística de la Comintern): la comisión le dio la razón en todos los puntos a la facción de Landler, pero le aseguró a la facción de Kun la mayoría en un nuevo Comité Central que habría de constituirse. El argumento: de acuerdo con la ponderación de la comisión, se le podía fiar más bien a la facción constructora del Partido el espíritu revolucionario intransigente, tal como este era esperado por la Comintern.[22]

Las consecuencias fueron devastadoras: Joseph Pogány, compañero de armas de Kun, fue enviado a Viena para la conducción del Comité Central; utilizó su mayoría para uniformar todos los debates e intentó sistemáticamente ocupar con sus cuadros todas las posiciones en el aparato partidario de Viena. Esto condujo, al poco tiempo, a la así llamada "huelga del aparato": los colaboradores vieneses de la maquinaria del Partido se dirigieron nuevamente a la Comintern en un memorándum en el que trataban (de manera actualizada y ampliada) todas las intrigas políticas de Kun y sus compañeros. El memorándum no fue firmado por Lukács (ni Landler ni Hirossik), porque había prometido someterse a la resolución de la comisión de la Comintern y debía ver cómo todas las propuestas que venían de él, de Landler o de Hirossik eran automáticamente rechazadas.[23] Pero el primero de diciembre de 1921, luego de que la minoría del Comité Central se viera obligada a dimitir, Lukács, que no se había abstenido de su capacidad de dar afiladísimos análisis de las situaciones políticas,[24] se vio eximido de su obligación de secreto y se dirigió públicamente contra la mayoría del Comité Central en el recién establecido –por la facción de Landler– periódico partidario vienés *Vörös Újság*. Así dice en "Illúziópolitika" ("Política de ilusión"):

> Hoy, sin embargo, el Comité Central es ya el esclavo de aquellas ilusiones que ha promovido y explotado frívola e insensatamente desde los inicios del

---

22. Se infiere de la carta de Landler, Lukács y Hirossik enviada inmediatamente después de las negociaciones del 21 de julio de 1921 a la comisión extraordinaria, que la colaboración de los representantes de ambas facciones en el Comité Central vienés estaba condenada de antemano al fracaso. Archivo del Instituto para la Historia Política: 500. f. 1/8. őe., 4–5.

23. En la reunión del Comité Central del 24 de octubre de 1921, Lukács, Landler y Hirossik declararon su dimisión. Archivo del Instituto para la Historia Política: 500. f. 1/11. őe. 52–54.

24. El ensayo "Das gesellschaftliche Hinterland des weißen Terrors" ("El interior social del terror blanco") podría servir de ejemplo convincente para ello.

> movimiento a la 'construcción' del Partido. [...] El *burocratismo sin alma* que se manifiesta cada vez más crasamente de día en día, muestra cuán vacía es esta organización construida sobre la arena. En la atmósfera creada por el Comité Central, es imposible colocar el acento sobre el trabajo auténtico. Hay que *poder mostrar resultados, y sin duda de inmediato,* si es que ha de evitarse que las expectativas de los emigrados, promovidas e impulsadas por el Comité Central, se vuelvan contra este. [...] El Comité Central, que quiere proveer resultados inmediatos y considerables para Moscú y para los emigrados, consigue –superando el mal inevitable que esto implica– precipitarse en el abismo a un ritmo vertiginoso. [...] Esto se funda, ante todo, en que la política consistente en despertar ilusiones, en vista de la comprensible impaciencia de los emigrados, ha recurrido a la estimulación de todos los sentimientos de inferioridad individuales, de todas las bajas pasiones; *y esas ambiciones personales deben ser ahora satisfechas,* esos servicios en la lucha entre facciones deben ser recompensados. [...] La maquinaria que, de esa forma, funciona de manera vacía, solo puede mostrar resultados en la medida en que fabrica informes, encuestas, estadísticas, archivos de recortes periodísticos, etc. De ese modo, no solo aparece su improductiva impotencia como una actividad febril, sino que se proporciona a sí misma razones "objetivas" para su propio crecimiento. [...] Una parte de los líderes sabe muy bien que su política está edificada sobre la arena. Pero al mismo tiempo sabe de qué medios (engaño, promoción de ilusiones y puestos irrealizables, etc.) se ha servido para procurarse seguidores. Y sabe también *qué clase de personas se ha procurado como partidarios.* [...] Aquí se necesitan testigos para cada conversación, a fin de que su resultado no sea desmentido posteriormente. [...] [El] ejercicio artificial e injustificado de la autoridad solo es apropiado, sin duda, para hacer que la burocracia partidaria se torne aun más vacía y carente de alma; se convierte en una *oficina,* con jefes y empleados subalternos, pero no en una organización comunista, centralizada pero basada en la colaboración entre camaradas.[25]

La Comintern propuso más negociaciones para resolver la crisis. Lukács se negó explícitamente, apelando a su debilitado estado de salud, a viajar nuevamente a Moscú y participar allí de más negociaciones inútiles.[26] En una carta del 8 de junio de 1922 dirigida al Comité Ejecutivo de la Comintern y firmada por Lukács y József Révai entre otros, se lee: "Desde hace cuatro meses, la crisis del Partido húngaro está en condición de 'solución', y desde entonces, el trabajo ilegal en Hungría está cada vez más comprometido y se ha vuelto cada vez menos posible, gracias a las disposiciones –o falta de disposiciones– del

25. Lukács, "Una vez más política de ilusión", p. 123ss.

26. Archivo del Instituto para la Historia Política: 550. f., 2/697. őe., 3.

Comité Central".[27] Finalmente, la Comintern inhabilitó a las figuras líderes de ambas facciones, lo que sin embargo no generó ninguna paz entre ellas. A esta prohibición de actividad política se refiere la observación en el prefacio de 1922 de *Historia y conciencia de clase*, cuando Lukács explica que la mayor parte de los ensayos nacieron en medio del trabajo de partido, "con excepción de los artículos 'La cosificación y la conciencia de clase del proletariado' y 'Cuestiones de método en torno al problema de la organización', escritos propiamente para esta colección *en una época de involuntario ocio*".[28]

Por más agudo que Lukács sea también al desnudar, en el ensayo citado de *Vörös Újság*, la lógica y los motivos de la facción de Kun, que había tomado el control del Comité Central, la naturaleza del adversario sigue siendo algo misteriosa. Muchas décadas más tarde (por ejemplo en la conversación con István Eörsi y Erzsébet Vezér),[29] Lukács se refirió a este conflicto como uno entre sectarismos "mesiánico" y "burocrático". Me parece que la contraposición de fisionomías intelectuales, que se describieron con esta distinción, es intuitivamente plausible, aun cuando uno entre en el apuro de querer captar esta diferencia como una diferencia entre las directrices políticas (aceptables para los comunistas de esos años) o representaciones estratégicas (y uno intuye por eso la desesperanza de la resistencia contra este tipo de burocratismo). Ni Kun ni sus compañeros de facción podían ser considerados como "desviados de derecha". Se trataba de un adversario "de las propias filas", por cierto de un adversario que no era oportunista ni podía ganársele en radicalismo. (Lo que condujo, en el III Congreso de la Comintern, a curiosos entremeses: Lukács se vio obligado a defender por lo menos el núcleo teórico de la Campaña de Marzo, cuyo radicalismo no era del todo ajeno al espíritu de los ensayos publicados por él en el periódico del Partido Comunista alemán en la primavera de 1921, y al mismo tiempo desenmascarar las maquinaciones de la facción constructora del partido, cuyos funcionarios enviados a Berlín habrían desempeñado un rol importante en la Campaña, y ahora eran blanco de las críticas de la Comintern).

Y sin embargo parecía ser claro que lo que la política de la facción constructora dejaba asomar a los ojos de la oposición vienesa es de algún modo

---

27. Archivo del Instituto para la Historia Política: 500. f., 1/26. őe., 19–20.

28. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. xliii.

29. Lukács, "Gelebtes Denken", p. 101.

consecuente.[30] La historiografía de los pecados políticos (de los gestos políticos llenos de compromisos, de las intrigas, etc.) de Béla Kun (y algunos de sus amigos del Partido), tal como fue hecha por el aparato partidario de Viena en su memorándum a la Comintern o por Rudas en *Abenteurer- und Liquidatorentum,* fue, creo yo, un medio no solo para manchar a Kun ante la Comintern, sino también para descubrir la esencia de este fenómeno. La historia narrada comenzó con las negociaciones, demasiado transigentes según los críticos de Kun, con los socialdemócratas en la primavera de 1919 (esto es, en el marco de la Dictadura), que condujeron a la unión del Partido Comunista con el ala de izquierda de la socialdemocracia, es decir a la desintegración de un Partido Comunista autónomo. Se detuvo también en decisiones que habrían sido tomadas por Kun en reuniones privadas acerca de la exclusión de funcionarios comunistas de la República de los Consejos, en intrigas, etc., y no dejó de mencionar tampoco presuntos manejos financieros. (No necesitamos ocuparnos ahora del hecho de que mucho en esta historiografía se basó en una apreciación, propia de un cuento de hadas, de las posibilidades de éxito de la República de los Consejos). Lukács se mantuvo ajeno en realidad a esta historiografía (aunque presuntamente Rudas no incluyó sin su consentimiento el ensayo "Illúziópolitika" con el título "Una vez más política de la ilusión" en su libro). Sin embargo, puede suponerse a partir de los pasajes que dedica a la apreciación falsa de Rudas –que ya había cambiado de bando– acerca del rol del Partido Comunista, que estaba en lo esencial de acuerdo con la crítica. Y en su caso, la crítica de Kun no era en realidad una historización de su perspectiva actual: él pertenecía a la oposición de izquierda en el Partido durante la República de los Consejos (a pesar de que no hubiera ninguna oposición que cuestionara seriamente la autoridad de Kun por entonces).

No podemos abordar la cuestión de en qué medida esta historia era imparcial o no (a pesar de que podemos decir de que no lo era). Sí podemos decir que en esta historiografía, los pasos en falso de Kun (o los pasos políticos que no fueron en falso) pudieron ser representados como expresión de un modo de pensamiento político en el fondo socialdemócrata (si uno quiere: burgués)

30. Bien al comienzo de su "Política de ilusión", escribe Lukács: "Puede ocurrirles a los políticos más honestos y mejor intencionados (e incluso a los más dotados) que de vez en cuando juzguen erróneamente la situación. Aquí se trata de algo totalmente distinto, se trata de que esta gente *se encuentra en una perspectiva desde la cual resulta de antemano imposible un juicio correcto sobre la situación*" ("Una vez más política de ilusión", p. 122).

o, por lo menos, no inmune a los intentos de carácter socialdemócrata (burgués). La historia que condujo a la crisis del Partido Comunista húngaro fue la prueba de que tras las maneras revolucionarias se escondía algo que era realmente inimaginable en el movimiento comunista, un absurdo para la fantasía política de la época (al menos para los comunistas que eran "mesiánicos" en su sectarismo): un modo de pensamiento que está afectado con la mancha de prejuicios burgueses-socialdemócratas, con la mancha de la inclinación al burocratismo (secretismos, intrigas, etc.) en lo que concierne a los pasos políticos o a la cuestión de la organización... y, en la teoría (tal como parece ilustrarlo tan bellamente Rudas en su crítica), una inclinación a la creencia en automatismos históricos, en las leyes evolutivas de la historia, en la irresistibilidad del progreso; una inclinación a la ceguera acerca de la complejidad del legado de Marx y sobre todo de las investigaciones dialécticas, etc. La retórica de la autodefensa, que hoy nos debe parecer tan extraña, el hecho de que Lukács acuse a sus críticos de desviación del único verdadero camino de aquel movimiento revolucionario que estaba precisamente por convertir en religión oficial las ideas, inaceptables para Lukács, de sus adversarios, era todo menos inconsecuente. Y en retrospectiva (si uno quiere: considerado en el plano de la historia universal, pero solo en retrospectiva y solo considerado en el plano de la historia universal), en realidad no es totalmente falso comprender los prejuicios y reflejos que Lukács vio tan indignado en sus adversarios, como prejuicios y reflejos burgueses (socialdemócratas) (es decir, como derrotismo [Chvostismus]). Lamentablemente, eran sin embargo prejuicios y reflejos del propio movimiento.

Todo parece indicar que Lukács tuvo la misma suerte con su crítica de los ataques dirigidos contra él, que la que él (junto con sus camaradas de facción en el Partido Comunista húngaro) con la refutación de las acusación políticas. El destino de su escrito no es claro, como tampoco lo es en realidad el género mismo del escrito: si se trata pues de una respuesta que Lukács tuvo la intención de publicar, o solo de un documento para uso interno. Creería que se trata más bien de un ensayo: le falta todo aquello que indicaría un documento interno partidario. Y la pedantería con la que Lukács hace notar aquí y allá que solo puede citar tal o cual cosa de segunda mano, porque no le es asequible la fuente correspondiente, es también algo que no era exigido incondicionalmente en un memorándum interno, pero que en el marco de una publicación es perfectamente adecuado. Pero cómo y por qué el ensayo, en el caso de que

fuese uno, se frenó en el camino a la publicación y llegó a Moscú es poco claro. ¿Porque la redacción, que fue confiada con el escrito, quería la respuesta de Rudas? ¿Porque necesitaba una aprobación "de arriba"?

Por cierto, una pregunta quedó respondida (o por lo menos, solucionada) por el hallazgo del manuscrito. La pregunta que surgió una y otra vez luego de que *Historia y conciencia de clase* fuese redescubierta en la década de 1960: ¿Cómo pudo Lukács no responder estas críticas, que no eran especialmente sutiles? Pero la pregunta puede ser fácilmente reformulada, y de un modo que tal vez sea aún más incómodo: ¿Cómo es que Lukács pudo tolerar que se le privara de la palabra en el tema en el que expuso con una superioridad tal la justeza de su perspectiva (su concepción del método marxiano, etc., etc.)? La posibilidad de que hubiera visto de alguna manera, por medio de un repentino cambio de opinión, la falsedad de las respuestas que dio en *Historia y conciencia de clase* a las cuestiones que le interesaban sería también una suposición ridícula ahora que conocemos *Derrotismo y dialéctica*, si antes no lo era ya. La argumentación del ensayo es demasiado buena para creer esto. Pero tal vez comenzó a considerar las cuestiones que lo cautivaron en 1923 ya no como los problemas que debían estar en el centro del interés de un teórico que quería tener más que solamente un "vínculo externo con el movimiento obrero". La frase proviene de la reseña, publicada en 1925, de la correspondencia de Lassalle: "Sus *fines* eran socialistas, y también eran los caminos por los que intentó realizarlos", escribe aquí Lukács sobre Lassalle,

> pero el *enlace* entre, por un lado, el movimiento obrero, la actividad y el despertar a la autoconciencia de la masa proletaria, y, por el otro, el socialismo, era para él algo superficial. Este es el fundamento teórico de sus frecuentes depresiones ante el lento avance del desarrollo; de su renuencia a adaptarse al ritmo del desarrollo de la conciencia proletaria. Las depresiones se intensificaban, de vez en cuando, hasta tal punto, que Lassalle deseaba apartarse del movimiento. [...] Marx, o Bebel, o Lenin (para mencionar diferentes personalidades correspondientes al tipo contrario) no han conocido en absoluto tales estados de ánimo.[31]

Naturalmente, es algo aventurero interpretar los ensayos surgidos entre 1925 y 1926 (en este caso, la reseña de Lassalle) más allá de su contenido objetivo

31. Lukács, "La nueva edición de las cartas de Lassalle". En: –, *Táctica y ética. Escritos tempranos 1919-1929*, p. 158.

en tanto casi autorrepresentaciones inconscientes a medias.[32] Pero el miedo a convertirse en un teórico desamparado por la depresión y la desgana –o, formulado de otra manera, la inclinación a la actualidad– no era ajeno al *credo* metodológico de *Historia y conciencia de clase* (sobre Lukács escribió entonces Ernst Bloch: "Este pensador ha aprendido enormemente mucho a partir de su eterna remisión a lo prácticamente posible y real").[33] No pertenece a nuestro asunto el modo en que Lukács llevó a cabo este giro y qué consecuencias eso trajo consigo. Pero el deseo impetuoso de "satisfacer el deber del día, la altura de la época" (eso es nuevamente Bloch) puede por lo menos ser un factor en la explicación de por qué Lukács renunció a la continuación de los debates en público.

32. Una versión diferente de esta, por así decirlo, interpretación simbólica, sería la de Michael Löwy (*infra*), pero tal vez se trata aquí de dos caras de la misma moneda.

33. Ernst Bloch, *Aktualität und Utopie* [Actualidad y Utopía]. En: –, *Gesamtausgabe*. Tomo 10, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977, p. 618.

La dialéctica revolucionaria contra el "derrotismo"

La respuesta de Lukács a los críticos de *Historia y conciencia de clase*

Michael Löwy[1]

El eslabón perdido: La contestación de György Lukács a sus críticos

Historia y conciencia de clase (1923) es, sin duda, la obra filosófica más importante de György Lukács, y un escrito que influyó en el pensamiento crítico a lo largo de todo el siglo XX. Junto al método dialéctico, uno de los aspectos más importantes del libro es el lugar central que ocupa la *dimensión subjetiva* de la lucha revolucionaria: la conciencia de clase. De hecho, ambas dimensiones están directamente relacionadas: una comprensión dialéctica de la historia y de la política conduce necesariamente a un abordaje dialéctico de la relación sujeto – objeto, que sustituye a la interpretación materialista vulgar y unilateral del marxismo, en la que tan solo las "condiciones objetivas", el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas o la crisis económica capitalista tienen un rol decisivo en la determinación de la cuestión de los procesos históricos. Ninguna otra obra de esos años fue capaz de ofrecer una legitimación tan poderosa y filosóficamente sofisticada del programa comunista. Sin embargo, lejos de ser bienvenida en los distritos comunistas oficiales, fue atacada intensamente por la crítica poco después de su publicación, en 1923. Casi no hubo excepciones –

1. Director de investigación emérito del CNRS (Centro Nacional para la Investigación Científica) de Francia y profesor de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, en París. Entre sus publicaciones, que fueron traducidas a 28 lenguas, figuran: *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. El desarrollo político de Georg Lukács 1909-1929* (Siglo XXI, 1978); *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa Central* (El cielo por asalto, 1997); *Walter Benjamin. Aviso de incendio* (FCE, 2003); *La teoría de la revolución* en el joven Marx (Herramienta, 2010); *El marxismo olvidado (Rosa Luxemburgo y György Lukács)* (Dymanis, 2015). El presente ensayo apareció publicado en Thompson M.J. (ed.), *Georg Lukács reconsidered* [Georg Lukács reconsiderado]. Londres y Nueva York: Continuum, 2011, pp. 65-73. Cedido a la presente edición por el autor. Traducido del inglés.

tales prácticas eran todavía imposibles a principios de la década de 1920–, pero era obvio que el tipo de dialéctica revolucionaria representado por *Historia y conciencia de clase* era difícil de aceptar para la *doxa* filosófica dominante de la Comintern. Durante muchos años los investigadores y lectores se extrañaron de por qué Lukács nunca respondió a estos comentarios críticos. Es cierto que en la década de 1930 consiente varias evaluaciones "autocríticas" de su libro, sin aceptar, con todo, que tenga algo de "idealista". Pero no hay evidencias de que compartiera este punto de vista ya a comienzos de la década de 1920: por el contrario, se podría suponer, por ejemplo, a partir de su libro sobre Lenin, en 1924, o de sus comentarios críticos sobre Bujarin, en 1925, que *no* se retractaba de su perspectiva filosófica.

El reciente descubrimiento de *Derrotismo y dialéctica* en los antiguos archivos del Instituto Lenin muestra que este "eslabón perdido" existía: Lukács *de hecho respondió*, de una manera muy explícita y vigorosa, a estos ataques, y defendió las ideas principales de su obra maestra hegeliano-marxista de 1923. Se puede considerar esta respuesta como su último escrito todavía inspirado en el enfoque filosófico general de *Historia y conciencia de clase*, justo antes de un giro importante en su orientación teórica y política.

El manuscrito alemán fue publicado por el Archivo de Lukács de Budapest en 1996, y traducido al inglés por Verso (Londres), en 2000, bajo el título *Tailism and the Dialectic*. Laszlo Illés, el editor húngaro de la versión original, cree que fue escrito en 1925 o 1926, "al mismo tiempo que las reseñas significativas de la edición de las cartas de Lassalle y de los escritos de Moses Hess". Creo que 1925 es una conjetura más precisa, porque no hay ninguna razón para que Lukács esperara dos años para responder a las críticas, publicadas en 1924. El estilo del documento sugiere más bien una respuesta inmediata. Pero, sobre todo, no creo que sea contemporáneo al artículo sobre Moses Hess (1926), por la sencilla razón de que este artículo es, como trataré de mostrar más adelante, estrictamente opuesto, en su orientación filosófica básica, al ensayo recientemente descubierto.

Ahora que sabemos que Lukács consideró necesario defender *Historia y conciencia de clase* contra sus críticos comunistas "ortodoxos" –nunca se molestó en responder a los socialdemócratas–, la pregunta obvia, que curiosamente no se hicieron los editores (tanto de la edición húngara como de la inglesa) es: ¿Por qué no lo publicó? Veo tres posibles respuestas a esta pregunta:

1) Lukács temía que su respuesta pudiera provocar una reacción de los órganos soviéticos o de la Comintern, agravando así su aislamiento político. No creo que esta sea una explicación plausible, no solo porque en 1925 –a diferencia de 1935– aún había lugar para la discusión en el movimiento comunista, sino, sobre todo, teniendo en cuenta que en 1925 publicó una severa crítica a la "sociología marxista" de Bujarin, que tiene muchos puntos en común con *Derrotismo y dialéctica*.[2] Por supuesto, Bujarin era una figura mucho más importante que Rudas o Deborin en el movimiento comunista, y, aun así, Lukács no temió someterlo a un intenso fuego crítico.

2) Lukács trató de publicarlo, pero fracasó. Una posible hipótesis es que lo mandó a una publicación soviética –por ejemplo *Bajo la bandera del marxismo*, donde Deborin había publicado un ataque en contra suyo en 1924–, pero el ensayo fue rechazado, pues los editores estaban más bien del lado de Deborin. Esto explicaría por qué el manuscrito fue hallado en Moscú, y también –tal vez– por qué Lukács usó el término ruso "Chvostismus", que solo conocían los lectores rusos. También puede ser que el ensayo fuera demasiado largo para ser publicado en una revista, y demasiado corto y polémico para aparecer como libro.

3) Algún tiempo después de escribir el ensayo –un par de meses, o tal vez un año–, Lukács comenzó a dudar, y finalmente cambió de opinión y ya no estuvo de acuerdo con su orientación política y filosófica anteriores. Esta hipótesis, por cierto, no es necesariamente contradictoria con la anterior.

Pues el silencio de Lukács durante los años siguientes en relación con este documento puede explicarse por su nueva orientación "realista", que se inicia con el artículo sobre Moses Hess, de 1926 –que se discutirá más adelante–, por no mencionar su rechazo de *Historia y conciencia de clase* –en particular después de la década de 1930– en tanto libro "idealista" e, incluso, "peligroso".

Como su título lo indica, *Derrotismo y dialéctica* es un ensayo en defensa de la dialéctica revolucionaria, una respuesta polémica a sus principales críti-

2. Se trata de la reseña de *Theorie des historischen Materialismus. Gemeinverständliches Lehrbuch der marxistischen Soziologie* [Teoría del materialismo histórico. Manual de divulgación sobre sociología marxista] (Hamburgo, 1922). La reseña apareció publicada en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* [Archivo para la historia del socialismo y del movimiento obrero] XI (1925), pp. 216-224. Existe versión en castellano: "N. Bujarin: Teoría del materialismo histórico". En: –, *Táctica y ética. Escritos tempranos* (1919-1929). Trad. de M. Vedda. Buenos Aires: El cielo por asalto, 2005, pp. 135-143.

cos comunistas oficiales: László Rudas –un joven intelectual comunista húngaro– y Abraham Deborin –un exmenchevique y seguidor de Plejánov que se había unido tardíamente a los bolcheviques; ambos representaban, dentro del movimiento comunista, un influyente y poderoso punto de vista semi-positivista y no dialéctico.[3]

A pesar de su valor excepcional en este sentido, el ensayo de Lukács tiene, en mi opinión, algunos defectos graves.

El más evidente es que se trata de una polémica contra autores de segunda categoría. En sí mismo, esto no es significativo: ¿No discutió Marx largamente los escritos de Bruno y Edgard Bauer? Sin embargo, hasta cierto punto, Lukács hizo suya la agenda de sus críticos, y limitó su respuesta a los problemas que estos planteaban: la conciencia de clase y la dialéctica de la naturaleza. Mientras que la primera es sin duda un tema esencial en la dialéctica revolucionaria, difícilmente se puede decir lo mismo de la segunda. Resulta difícil percibir el significado político-filosófico de las muchas páginas de *Derrotismo y dialéctica* dedicadas a la epistemología de las ciencias naturales, o a la cuestión de si el experimento y la industria son, en sí mismos –como Engels parecía creer– una respuesta filosófica apropiada para el desafío de la cosa en sí kantiana. Otra consecuencia de esta agenda limitada es que la teoría de la cosificación, que es uno de los argumentos centrales de *Historia y conciencia de clase* y la contribución más importante de Lukács a una crítica radical de la civilización capitalista –una teoría que iría a ejercer una poderosa influencia sobre el marxismo occidental a lo largo de todo el siglo XX, desde la Escuela de Frankfurt y Walter Benjamin hasta Lucien Goldmann, Henri Lefebvre y Guy Debord–, está completamente ausente de *Derrotismo y dialéctica*, tal como lo estaba también de los empeños laboriosos y polémicos de Rudas y Deborin. ¿Podría ser que estuvieran de acuerdo con el concepto lukácsiano? ¿O, más probablemente, simplemente no lo entendieron? En cualquier caso, lo ignoran, y lo mismo hace Lukács en su respuesta...

3. En mi ensayo sobre Lukács (de 1976), escribí: "Podemos observar que las dos críticas más conocidas, las de Rudas y Deborin, se sitúan completamente en el terreno del materialismo predialéctico. Deborin cita abundantemente a Plejánov para mostrar que el marxismo emana del 'materialismo naturalista' criticado por Lukács, mientras que Rudas compara las leyes marxistas de la sociedad con la ley de la evolución de Darwin, para llegar a la sorprendente conclusión de que el marxismo es una 'pura ciencia de la naturaleza'". Löwy, Michael, *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios. La evolución política de Georg Lukács. 1909-1929*. Siglo XXI, 1978, p. 179.

En lo que hace a la conciencia de clase y la teoría leninista del Partido –ciertamente, la parte más interesante del ensayo–, hay un problema de diferente tipo. Si se compara la discusión de estos temas en *Historia y conciencia de clase* y *Derrotismo y dialéctica*, uno no puede evitar la impresión de que en la última obra, su interpretación del leninismo adquiere un nítido sesgo autoritario. Mientras que en el *opus* de 1923 hay un intento original de integrar algunas de las ideas de Rosa Luxemburgo en una suerte de síntesis entre luxemburguismo y el leninismo,[4] en el ensayo polémico Luxemburgo aparece solo, de una manera bastante simplista, como una referencia negativa y como la encarnación del espontaneísmo puro. Mientras que en *Historia y conciencia de clase* la relación entre la "conciencia atribuida" y la empírica se percibe como un proceso dialéctico en el que la clase, auxiliada por su vanguardia, se eleva al nivel de la *conciencia atribuida* a través de su propia experiencia de lucha, en *Derrotismo y dialéctica* la tesis kautskyana, estrictamente no dialéctica, de que el socialismo es "introducido desde fuera" en la clase por los intelectuales –una perspectiva mecanicista retomada por Lenin en *¿Qué hacer?* (1902), pero descartada después de 1905–, es presentada como la quintaesencia del "leninismo". Mientras que en *Historia y conciencia de clase* Lukács insistía en que "el consejo obrero revolucionario es la superación político-económica de la cosificación capitalista,"[5] *Derrotismo y dialéctica* ignora los sóviets y se refiere únicamente al Partido, yendo tan lejos como para identificar la Dictadura del Proletariado con la "Dictadura de un verdadero Partido Comunista".[6]

Una apología de la subjetividad revolucionaria

Más allá de estos problemas, *Derrotismo y dialéctica* tiene poco en común con el estalinismo: todo el espíritu del ensayo va en contra de la clase de doctrinas metafísicas y dogmáticas impuestas por Stalin y sus seguidores. De hecho, puede ser considerado como un poderoso ejercicio de dialéctica revolucio-

4. Por ejemplo: "Rosa Luxemburgo ha percibido muy acertadamente que 'la organización tiene que nacer como producto de la lucha'. Sin duda ha sobrestimado el carácter orgánico de ese proceso"'. Lukacs, György, *Historia y conciencia de clase.* Trad. de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, 1969, p. 330. Traté de analizar esta síntesis en *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios.*

5. Lukács, *Historia y conciencia de clase,* p. 87.

6. Lukács, György, *Derrotismo y dialéctica; supra,* p. 29.

naria, en oposición al estilo cripto-positivista del "marxismo" que pronto se convertiría en la ideología oficial de la burocracia soviética. El elemento clave en esta batalla polémica es el énfasis de Lukács sobre la *importancia revolucionaria decisiva del factor subjetivo en la dialéctica histórica del sujeto y el objeto.* Si se tuviera que resumir el valor y la importancia de *Derrotismo y dialéctica*, yo sostendría que se trata de *una poderosa apología hegeliano-marxista de la subjetividad revolucionaria* –en un grado incluso mayor que *Historia y conciencia de clase*–. Este motivo atraviesa como un hilo rojo toda la obra, sobre todo su primera parte, pero incluso, en cierta medida, también la segunda. Trataremos de poner en evidencia los momentos más destacados de este argumento.

Se podría comenzar con el misterioso término "Chvostismus" que está en el título del libro y que Lukács nunca se molestó en explicar, suponiendo que sus lectores ¿rusos? estaban familiarizados con él. Esta palabra rusa –cuyo origen es el término alemán "Schwanz", "cola"– fue empleada por Lenin en sus polémicas –por ejemplo, en *¿Qué hacer?*– contra aquellos "marxistas economistas" que "iban a la cola" del movimiento obrero espontáneo. Lukács, sin embargo, lo utiliza en un sentido histórico-filosófico mucho más amplio: "Chvostismus" significa seguir pasivamente, "ir a la zaga" del curso "objetivo" de los acontecimientos, sin tener en cuenta los factores subjetivo-revolucionarios del proceso histórico

Lukács denuncia la tentativa de Rudas y Deborin de transformar el marxismo en una *science* en un sentido positivista y burgués. Deborin intenta, en un movimiento regresivo, retrotraer el materialismo histórico "a Comte o Herbert Spencer",[7] a una especie de sociología burguesa que estudia leyes transhistóricas que excluyen toda actividad humana. Y Rudas se coloca a sí mismo como un observador "científico" del curso objetivo de la historia, sujeto a leyes que le permiten "anticipar" desarrollos revolucionarios. Ambos consideran digno de investigación científica solo lo que está libre de cualquier participación del sujeto histórico, y ambos rechazan, en nombre de esta ciencia "marxista" (y, en los hechos, positivista) cualquier tentativa por conceder "al factor subjetivo en la historia un *rol activo y positivo*".[8]

La guerra contra el subjetivismo, sostiene Lukács, es la bandera bajo la cual el oportunismo justifica su rechazo de la dialéctica revolucionaria: fue

7. *Supra*, p. 19.

8. *Supra*, p. 18.

utilizada por Bernstein contra Marx y por Kautsky contra Lenin. En nombre del anti-subjetivismo, Rudas desarrolla una concepción fatalista de la historia, que solo incluye "las condiciones objetivas", pero no deja lugar alguno para la decisión de los agentes históricos. En un artículo –criticado por Lukács en *Derrotismo y Dialéctica*– contra Trotski publicado por *Inprekorr* –el boletín oficial de la Comintern–, Rudas afirma que la derrota de la revolución húngara de 1919 se debió únicamente a "condiciones objetivas" y no a los errores de los líderes comunistas; menciona tanto a Trotski como a Lukács como ejemplos de una concepción unidimensional de la política que hace demasiado hincapié en la importancia de la conciencia de clase proletaria.[9] Aparentemente, Rudas culpaba a Lukács por las inclinaciones de Trotski; en realidad, Lukács no era partidario de Trotski, pero no vaciló, hasta 1926, en aludir a él de forma favorable en sus escritos –toda una herejía para los voceros oficiales–.

Al rechazar la acusación de "idealismo subjetivo", Lukács no se retracta de su punto de vista "subjetivista" y voluntarista: en los momentos decisivos de la lucha "todo depende de la conciencia de clase, de la voluntad consciente del proletariado" –el factor subjetivo–.[10] Por supuesto, hay una interacción dialéctica entre sujeto y objeto en el proceso histórico, pero en el *instante* de crisis, este factor proporciona la dirección de los acontecimientos, en la forma de la conciencia y la praxis revolucionarias. A causa de su actitud fatalista, Rudas ignora la praxis y desarrolla una teoría del "ir a la cola" de forma pasiva, del "Chvostismus", considerando que la historia es un proceso que tiene lugar de forma independiente de la conciencia de los hombres.

9. Tal como comenta muy acertadamente John Rees, Rudas y Deborin estaban en continuidad directa con el marxismo positivista-determinista de la Segunda Internacional: "En la mente de Rudas, Trotski y Lukács están vinculados porque ambos destacan la importancia del factor subjetivo en la Revolución. Rudas aparece como un defensor de las 'condiciones objetivas', que garantizaban que la Revolución estaba destinada a fracasar. La sorprendente similitud con la reseña que Karl Kautsky hizo de *Marxismo y filosofía* de Korsch, en la que aquel atribuye el fracaso de la Revolución alemana precisamente a tales condiciones objetivas, es un llamativo testimonio de la persistencia del marxismo vulgar en el seno de la burocracia estalinista emergente". Cf. Rees, John, "Introduction". En: Lukacs, György, *A Defense of History and Class Consciousness: Tailism and the Dialectic*. Trad. de Esther Leslie. Londres: Verso, 2000, pp. 1-38; aquí, p. 24s.

10. Lukács, *Derrotismo y dialéctica; supra*, p. 26.

¿Qué es el leninismo –arguye Lukács– si no la insistencia permanente en el "rol activo y consciente [...] del factor subjetivo"?[11] ¿Cómo se podría imaginar, "sin esta función del factor subjetivo",[12] la concepción de Lenin de la insurrección como un arte? La insurrección es precisamente el *instante*, el instante del proceso revolucionario en el que "el factor subjetivo alcanza [...] su importancia predominante".[13] En ese instante, el destino de la Revolución y, por lo tanto, de la humanidad "depende[n] del factor subjetivo".[14] Esto no significa que los revolucionarios deberían "esperar" la llegada de este *instante*: no hay momento alguno en el proceso histórico en el que no esté dada en absoluto la posibilidad de un rol *activo* de los factores subjetivos.[15]

En este contexto, Lukács vuelve sus armas críticas contra una de las expresiones principales de esta concepción de la historia positivista, "sociológica", contemplativa, fatalista *–derrotista*, en la terminología de *Derrotismo y dialéctica–* y objetivista: la *ideología del progreso*. Rudas y Deborin creen que el proceso histórico es una evolución que conduce mecánica y fatalmente a la siguiente etapa. La historia es concebida, de forma acorde a los dogmas del evolucionismo, como un avance permanente, un progreso infinito: el último estadio es necesariamente el más alto en todos los aspectos. Desde un punto de vista dialéctico, sin embargo, el proceso histórico "no se desarrolla de un modo ni evolucionista ni orgánico",[16] sino contradictorio, y esto se da de forma brusca, mediante avances y retrocesos. Desafortunadamente, Lukács no desarrolla estas ideas, que apuntan hacia una ruptura radical con la ideología del progreso inevitable, que es común al marxismo de la Segunda y –después de 1924– de la Tercera Internacional.

Otro aspecto importante relacionado con esta batalla contra la degradación positivista del marxismo es la crítica de Lukács, en la segunda parte del ensayo, a la concepción que Rudas tiene de la tecnología y la industria como

11. *Supra*, p. 27.

12. *Íd.*

13. *Supra*, p. 28.

14. *Íd.*

15. Este argumento es desarrollado sobre todo en el primer capítulo de la primera parte del ensayo, que lleva el explícito título de "Subjetivismo"; pero se lo puede hallar también en otras partes del documento.

16. *Supra*, p. 31.

un sistema "objetivo" y neutral del "metabolismo del hombre con la naturaleza".[17] ¡Esto significaría –objeta Lukács– que existe una identidad esencial entre las sociedades capitalista y socialista! Para él, la Revolución no solo tiene que cambiar las relaciones de producción, sino también revolucionar en gran medida las formas concretas de la tecnología y la industria existentes en el capitalismo, ya que estas están íntimamente ligadas a la división capitalista del trabajo. También a este respecto estaba Lukács muy por delante de su tiempo –los ecosocialistas comenzaron a lidiar con este argumento en la última década–, pero esto no es desarrollado en su ensayo.

Vale decir que hay una sorprendente analogía entre algunas de las formulaciones de Lukács en *Derrotismo y dialéctica* –la importancia del *instante* revolucionario, la crítica a la ideología del progreso, la llamada a una transformación radical del aparato técnico– y las últimas reflexiones de Walter Benjamin. Por supuesto, Benjamin estaba familiarizado con *Historia y conciencia de clase*, que jugó un papel importante en su evolución hacia el comunismo, pero obviamente no podía conocer la obra inédita de Lukács. Es, por lo tanto, siguiendo su propio camino que llegó a conclusiones tan sorprendentemente similares a las de este ensayo.

Unos meses después de escribir *Derrotismo y dialéctica* –en cualquier caso, menos de un año más tarde–, Lukács escribió el ensayo "Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista" (1926), que representa una perspectiva política y filosófica radicalmente diferente. En esta obra brillante pero muy problemática, Lukács celebra la "reconciliación con la realidad" de Hegel como la prueba de su "grandioso realismo" y su "rechazo de todas las utopías". Mientras que este realismo le permitió entender "la dialéctica objetiva del proceso histórico", el utopismo y el subjetivismo moralistas de Moses Hess y de los hegelianos de izquierda llevaron a un callejón sin salida. Como he intentado mostrar en otra parte, este ensayo le proporcionó a Lukács la justificación filosófica de su propia "reconciliación con la realidad", es decir, con la Unión Soviética estalinista, que representa implícitamente "la dialéctica objetiva del proceso histórico".[18] El agudo y unilateral "anti-subjetivismo" de este escrito

17. *Supra*, p. 104.

18. Löwy, *Para una crítica de los intelectuales revolucionarios*. La versión en castellano del ensayo de Lukács sobre Hess puede encontrarse en: Lukács, G., "Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista". En: –, *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, pp. 173-211.

es prueba suficiente de que –a diferencia de la hipótesis de los editores húngaros de *Derrotismo y dialéctica*– la respuesta de Lukács a sus críticos fue escrita *antes* de la obra sobre Moses Hess –es decir, en torno a 1925– y no al mismo tiempo. Poco después, en 1927, Lukács, que había aún citado favorablemente a Trotski en un ensayo que apareció en junio de 1926, publicó su primera obra "anti-trotskista", en *Die Internationale*, el órgano teórico del Partido Comunista alemán.[19]

¿Cómo explicar un giro tan repentino, entre 1925 y 1926, que condujo a Lukács del subjetivismo revolucionario de *Derrotismo y dialéctica* a la "reconciliación con la realidad" del ensayo sobre Moses Hess? Probablemente, la sensación de que la ola revolucionaria de 1917-23 había sido batida en Europa y que lo único que quedaba era el soviético "socialismo en un solo país". De ningún modo fue Lukács el único en esbozar esta conclusión: muchos otros intelectuales comunistas siguieron el mismo razonamiento "realista". Sólo una minoría –entre los que, por supuesto, estaban León Trotski y sus seguidores– se mantuvo fiel a la esperanza internacionalista y revolucionaria de Octubre. Pero esa es otra historia...

Es posible que el movimiento estratégico de Lukács, desde el subjetivismo revolucionario hasta el "realismo" de la "dialéctica objetiva", sea la razón por la que no trató de publicar su artículo contra el *derrotismo*, después de que (probablemente) fuera rechazado por una revista soviética –como por ejemplo *Bajo la bandera del marxismo*–. Para cuando recibió la respuesta final de la editorial soviética –varios meses, o incluso un año después de que fue escrito–, Lukács ya no creía en el poder de la iniciativa subjetiva, y ya estaba escribiendo su obra sobre Moses Hess. Esto explica por qué *Derrotismo y dialéctica* permaneció enterrado durante décadas en algún polvoriento archivo soviético...

A modo de conclusión

Más allá de sus deficiencias, *Derrotismo y dialéctica* es un documento fascinante, no sólo desde el punto de vista de la biografía intelectual de su autor, sino

19. Para una alusión favorable a la crítica de Trotsky al *Proletkult*, v. Lukács, G., "L'art pour l'art und die proletarische Dichtung" [L'art pour l'art y la poesía proletaria]. *Die Tat* 18, 3 (1926), pp. 220-223. Para una crítica anti-trotskista, v. Lukács, György, "Eine Marxkritik im Dienste des Trotzkismus" [Una crítica marxista al servicio del trotskismo]. *Die Internationale* X, 6 (1926), p. 189s.

en lo que respecta a su actu lidad teórica y política *hoy en día*, en tanto antídoto potente en contra de los intentos de reducir el marxismo o la teoría crítica a una mera observación "científica" del curso de los acontecimientos, a una descripción "positiva" de los altibajos de la coyuntura económica. Más aún, por el énfasis que pone en la conciencia y la subjetividad, por su crítica a la ideología del progreso lineal y por su comprensión de la necesidad de revolucionar el aparato técnico-industrial predominante. Por todo esto, resulta llamativamente apropiado para dar cuenta de temas que están siendo discutidos en el movimiento radical internacional en contra de la globalización capitalista.

Subjetividad y revolución

El joven Lukács a la luz de sus reflexiones tardías

Ronaldo Vielmi Fortes[1]

La pregunta sobre las líneas de continuidad y las rupturas entre el "viejo" Lukács de la *Ontología* y el por entonces aún joven filósofo de *Historia y conciencia de clase* (*HCC*) sigue siendo un tema que suscita muchos debates y está lejos de haber sido cerrado. Si bien en los últimos años de su vida el propio autor hizo una autocrítica lúcida y precisa de sus reflexiones juveniles, hay que observar que, entre los temas importantes presentes en sus obras, algunos sufren cambios significativos, otros son retomados y colocados a nuevas alturas de reflexión, sin que esto implique necesariamente una ruptura total con las elaboraciones anteriores –por más que supongan una reestructuración significativa en sus argumentos de fondo–.

Vale la pena recordar aquí la crítica hecha por Lukács a su libro más famoso, *Historia y conciencia de clase*, en el prólogo a la reedición de 1967. Entre las diversas anotaciones planteadas contra su obra de juventud, sin duda, la más importante se puede identificar en el modo predominantemente epistemológico en el que el joven filósofo interpreta el pensamiento de Marx, en detrimento de la percepción de las bases ontológicas de las reflexiones del filósofo alemán. Cito al propio autor:

> Llama ante todo la atención el que *Historia y conciencia de clase* represente objetivamente –y contra las intenciones subjetivas de su autor– una tendencia que, dentro de la historia del marxismo, y sin dudas con grandes diferencias en la

1. Ronaldo Vielmi Fortes es profesor adjunto en la Faculdade de Serviço Social de la Universidade Federal de Juiz de Fora. Es doctor en Filosofía por la Universidade Federal de Minas Gerais. Realizó un posdoctorado en la Universidad de Buenos Aires, cuyo tema versó sobre la ontología de Nicolai Hartmann y de György Lukács. Artículo inédito cedido por el autor. Trad. del portugués.

> fundamentación filosófica y en las consecuencias políticas, representa siempre, voluntaria o involuntariamente, una orientación contraria a la ontología del marxismo.[2]

El camino que lleva de las reflexiones referidas a los problemas de una supuesta metodología en Marx hasta la comprensión de las bases ontológicas del pensamiento marxiano marca en gran medida la inflexión más importante que se puede observar en el pensamiento lukácsiano. El propio Lukács reconoce la naturaleza fundamentalmente diversa de sus bases filosóficas del periodo, al advertir en las primeras líneas del prólogo al carácter "de tanteos" de sus escritos de los años anteriores a la década de 1930.

> Al dar aquí, reunidos, los documentos principales de aquella época (de 1918 a 1930), me propongo precisamente subrayar su carácter de tanteos, y no, en modo alguno, concederles importancia actual en el presente forcejeo en torno al tema del marxismo auténtico.[3]

El texto que ahora se traduce al español reaviva el debate sobre la búsqueda de la auténtica naturaleza del pensamiento marxiano. La prerrogativa de "autenticidad" es hecha por el propio pensador húngaro, que hace de esta búsqueda una de sus tareas principales en sus últimos trabajos teóricos. Vale recordar sus palabras enfáticas sobre la necesidad de redescubrir el pensamiento de Marx, cuya naturaleza más íntima se basa en el carácter de sus proposiciones ontológicas acerca de ser social.

Lo que se observa a lo largo de sus obras anteriores a la década de 1930 es la presencia de temas de gran relevancia para el pensamiento filosófico y el marxismo, por más que en sus primeras fases los tratamientos conferidos a estos temas son caracterizados como aproximaciones aún sesgadas y contaminadas por las tendencias filosóficas hegemónicas de su tiempo. Estas tendencias fueron los principales obstáculos para la comprensión exacta de las determinaciones marxianas acerca de la ontología del ser social. *Historia y conciencia de clase* tiene el mérito de concentrar en sus páginas tendencias efectivas del pensamiento de su tiempo, un aspecto que justifica la gran influencia ejercida por esta obra a lo largo del siglo XX. La crítica de esta obra, por tanto, no es solo una autocrítica, sino también, de forma decisiva, una crítica contra los

2. Lukács, György, *Historia y conciencia de clase*. Trad. de Manuel Sacristán. México: Grijalbo, p. xvii.

3. *Ibíd.*, p. ix.

equívocos de su tiempo; o, más bien, contra los ejes que fundamentaban los temas centrales del pensamiento filosófico de su tiempo.

Retomar los temas relevantes del periodo juvenil del pensador húngaro a la luz de sus últimas reflexiones es algo que tiene una implicación de doble orden: en primer lugar, nos permite comprender la evolución de sus reflexiones, determinando los puntos de ruptura más importantes en su pensamiento. En este sentido, contribuye a la exégesis del decurso de sus ideas. En segundo lugar, la comprensión de las bases de pensamiento de juventud y la crítica de estas bases realizadas por el propio autor nos ayudan a comprender las principales tendencias del pensamiento filosófico de la primera mitad del siglo XX, lo que permite construir una crítica más amplia de las principales corrientes de pensamiento de la época.[4]

La cuestión de la continuidad y discontinuidad temáticas que nos proponemos tratar en este artículo puede ser observada de manera directa en la presencia del tema del "factor subjetivo" como un momento decisivo en el proceso y la dinámica de la transformación social. La pregunta que en gran medida atraviesa las páginas de *Historia y conciencia de clase* es retomada en la defensa que el autor hace de su libro, y también se encuentra presente en las reflexiones hechas en su última gran obra, *Para una ontología del ser social*.

En *Derrotismo y la dialéctica*, el problema se presenta ya en las primeras páginas, en las que aparecen sus argumentos defensivos contra las críticas de Rudas y Deborin. No es el lugar aquí para reproducir las líneas lukácsianas de argumentación en todos sus matices, en la medida en que el lector puede acceder al texto de una manera directa gracias a esta edición. Tan solo destacamos los aspectos que, en relación con el tema que aquí abordamos, resultan más relevantes en la defensa construida por el autor contra sus críticos.

La objeción del joven Lukács a las críticas recibidas circunscribe el problema dentro de relaciones dialécticas e históricas precisas. Para nuestro autor, el factor subjetivo no aparece solo como un elemento desencadenante de tendencias objetivas, sino que su propia dinámica hace que las acciones que atañen a esta dimensión específica de la sociabilidad se tornen, en el curso de ese mismo proceso, factores objetivos. Para contraponerse a Rudas, Lukács explicita su posición:

> La interacción dialéctica de sujeto y objeto en el proceso histórico consiste precisamente en el hecho de que el factor subjetivo (que es, de manera obvia

4. Vale recordar aquí las consideraciones realizadas por Lukács en el prólogo de 1967, en el que refiere a pensadores como Heidegger.

> y muchas veces resaltada por mí, un producto, un factor del proceso objetivo) influye sobre el proceso mismo en determinadas situaciones históricas, cuya emergencia es también provocada por el proceso objetivo, proporcionando una dirección. Esta influencia solo es posible en la praxis, en el *presente* (es por ello que empleo –a fin de subrayar nítidamente este carácter presente y práctico– el término "instante"). Una vez que la acción queda concluida, el factor subjetivo retorna a la fila de los factores objetivos.[5]

Y, luego, el autor agrega:

> El "instante" no puede en absoluto ser separado, así pues, del "proceso"; el sujeto no se opone en absoluto rígida y tajantemente al objeto. El método dialéctico no significa ni una unidad indiferenciada ni una tajante separación de los factores. Más bien, lo contrario: la ininterrumpida autonomización de los factores y la ininterrumpida superación de esta autonomía. En mi libro ya he mostrado repetidas veces cuál es el aspecto concreto de esta interacción dialéctica de los factores del proceso bajo la renovada superación de esta autonomía. Aquí se trata de ver que, en el estadio presente del proceso histórico, en el periodo de la Revolución proletaria, esta autonomía (dialéctica y, por ello, superada de nuevo dialécticamente) del factor subjetivo es un rasgo característico decisivo de la situación general.[6]

El carácter dialéctico de las relaciones entre el factor subjetivo y el factor objetivo es resaltado aquí de manera contundente. Sin embargo, si lo ponemos a la luz de sus elaboraciones posteriores, la apelación a la dialéctica, la resolución a través de la consideración de la determinación recíproca de los dos factores, teniendo el factor subjetivo un papel relevante en la propia conversión en objetividad social, no resuelve la cuestión de fondo presente en este problema en particular. Además, afirmar "la ininterrumpida autonomización de los factores y la ininterrumpida superación de esta autonomía" coloca sus postulados, como el propio autor reconoce 40 años después, muy cerca de la idea hegeliana del sujeto-objeto idéntico. Llama la atención, en ese sentido, la afirmación del joven autor de que "el proletariado es el primer y hasta ahora el único sujeto en el curso de la historia para el que es válida esta concepción",[7] que destaca el papel histórico decisivo del proletariado para sentar las bases de una nueva sociedad

5. Lukács, *Derrotismo y dialéctica*; *supra*, p. 26.
6. *Supra*, p. 26s.
7. *Supra*, p. 22.

sin clases y, así, superar la alienación, en el sentido de reapropiarse de las propias enajenaciones, poniendo fin a la "prehistoria" de la humanidad.

Todo el esfuerzo del texto escrito contra sus críticos se concentra en demostrar que sus elaboraciones de antaño no se reducen a un subjetivismo extremo, a algo así como la afirmación de que "'solo' la conciencia de clase del proletariado es la fuerza motora de la revolución". Pero lo que llama la atención son las notas referidas a problemas muy cercanos a estos en su autocrítica de 1967, en la que el propio Lukács destaca que esos escritos están marcados por la influencia del subjetivismo e idealismo hegelianos. Si bien, cabe advertir, no hay similitud alguna entre las refutaciones que el autor dirige contra sí mismo y los argumentos de Rudas y Deborin contra los que se combate en el texto en cuestión.

En resumen, si bien en las formulaciones de juventud no se descuidan los aspectos de la relación dialéctica entre el factor subjetivo y el objetivo, no se puede decir que el tratamiento conferido a la cuestión permita resolver y explicitar la naturaleza efectiva de las mediaciones que intervienen en esta doble polaridad de la actividad social humana. La aparición de los factores subjetivos a partir de las condiciones objetivas de la realidad social se mantiene en esencia sin cambios, y deja abierta la comprensión de los vínculos efectivos entre las dos dimensiones.

El problema del factor subjetivo retorna con un peso significativo en las consideraciones de Lukács en su última obra, *Para una ontología del ser social*. Sin embargo, el tratamiento conferido al problema se asienta sobre bases bien distintas. Para comprender las continuidades y discontinuidades en la consideración de la cuestión debe recordarse aquí el núcleo de su autocrítica hecha en el prólogo de 1967, según el cual el aspecto relevante, descuidado en sus reflexiones del periodo de *Historia y conciencia de clase*, se concentraba en la consideración imprecisa y meramente tópica de la esfera de la economía. Citándose a sí mismo para luego refutar sus propias posiciones de esa época, Lukács recuerda pasajes del texto de 1923:

> 'Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad'. Esta paradoja metodológica se agudizaba aun por el hecho de que la totalidad se entendía como portadora categorial del principio revolucionario en la ciencia: 'El dominio de la categoría de totalidad es portador del principio revolucionario en la ciencia'.[8]

8. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p. xxii.

En esa etapa específica de la construcción de su pensamiento, vemos con claridad la relevancia conferida a la categoría de totalidad, en contraposición a la "prioridad de la esfera de la economía". El autor denuncia el exceso de hegelianismo característico de esa época, en la que aún contraponía "la posición metodológicamente central de la totalidad a lo económico".[9] El mismo hegelianismo se manifiesta, conforme ya lo anticipamos, en la concepción del sujeto-objeto idéntico.

> Por lo que hace al tratamiento del problema mismo, hoy no es muy difícil advertir que se mueve íntegramente según el espíritu de Hegel. Su fundamento filosófico último, principalmente, es el sujeto-objeto idéntico que se realiza en el proceso histórico. Cierto que en el pensamiento de Hegel la génesis del sujeto-objeto idéntico es de naturaleza lógico-filosófica, pues la consecución del supremo estadio del Espíritu absoluto en la filosofía, con la retrocapción de la extrañación o alienación, con la vuelta de la autoconciencia a sí misma, es lo que realiza el sujeto-objeto idéntico. En cambio, en *Historia y conciencia de clase* este proceso se supone histórico-social, y culmina en el hecho de que el proletariado, convirtiéndose en sujeto-objeto idéntico de la historia, realiza dicho estadio en su conciencia de clase.[10]

La identificación entre sujeto y objeto tendería, en última instancia, a subestimar la relevancia de la objetividad, de modo que la teoría social así construida se convirtiese en un conjunto de reflexiones primordialmente volcadas a las condiciones subjetivas de los procesos sociales. Así, toda la situación resultaría agravada, en la medida en que la superación de la alienación significaría la necesidad de superar la propia objetividad; en este sentido, se caracterizaría como una superación de cuño esencialmente "espiritualista".

En contra este aspecto particular de sus escritos juveniles, el Lukács maduro observa lo siguiente, recurriendo al pensamiento de Lenin:

> De este modo, lo que según mi intención subjetiva y en expresión de Lenin es resultado del auténtico análisis marxista de un movimiento práctico dentro de la totalidad de la sociedad, se convirtió en mi exposición en resultado puramente espiritual y, por lo tanto, en algo esencialmente contemplativo. La mutación de la conciencia 'atribuida' en práctica revolucionaria resulta en *Historia y conciencia de clase*, si se considera objetivamente el texto, un verdadero milagro. Esta mutación de una intención –que en sí misma estaba bien

9. *Íd.*

10. *Ibíd.*, p. xxiv.

> orientada– en lo contrario de lo que se buscaba es una consecuencia de la concepción, ya citada, de la práctica por vía abstractamente idealista.[11]

No deja de ser interesante confrontar este pasaje con la segunda sección de su defensa contra Rudas, titulada "Atribución", pues con esas pocas palabras Lukács proporciona un testimonio preciso de los límites e incapacidades en las interpretaciones de las ideas y reflexiones de los clásicos del marxismo. Los textos de Marx y Lenin que en aquel momento lo protegen contra Rudas y Deborin figuran, en la fase tardía de su pensamiento, como contrapuntos de sus propias ideas de juventud.

La motivación de tal "deficiencia" en las reflexiones de aquel periodo la encuentra Lukács en la manera imprecisa en que consideraba la esfera de la economía, así como en la ausencia de un tratamiento del complejo *trabajo.*

> Sin duda intenta *Historia y conciencia de clase* comprender todos los fenómenos ideológicos por su base económica, pero la economía queda conceptualmente estrechada al eliminar de ella su fundamental categoría marxista, a saber, el trabajo en cuanto mediador del intercambio de la sociedad con la naturaleza. Mas esa deficiencia es consecuencia natural de la actitud metodológica básica. Ella acarrea a su vez la desaparición de las verdaderas pilastras reales de la imagen marxista del mundo, y el intento de explicar con mayor radicalidad las últimas consecuencias revolucionarias del marxismo fracasa necesariamente por falta de fundamentación económica. Se entiende sin más que desaparezca inevitablemente la objetividad ontológica de la naturaleza, la cual constituye el fundamento óntico de ese intercambio o metabolismo.[12]

La base de estos "errores filosóficos" está en tomar como punto de partida del análisis de los fenómenos económicos, no el trabajo como complejo fundante del ser social, sino, sobre todo "complicadas estructuras de la economía mercantil". Por este motivo "se imposibilita desde el principio el acceso filosófico a cuestiones decisivas, como la relación de la teoría con la praxis, del sujeto con el objeto".[13] Tampoco las consideraciones presentes en *Derrotismo y dialéctica* acerca del metabolismo del hombre con la naturaleza tocan el núcleo del problema, pues permanecen mucho más circunscritas a la cuestión del co-

11. *Ibíd.*, p. xx.
12. *Ibíd.*, p. xviii.
13. *Ibíd.*, p. xxi.

nocimiento de la naturaleza que propiamente al trabajo en tanto fundamento genético del devenir hombre del hombre.

La dimensión y las consecuencias de esta ausencia se pueden entender mediante la referencia a sus reflexiones tardías sobre la ontología del ser social. En qué sentido el trabajo permite comprender el papel del factor subjetivo en la determinación de la objetividad de los procesos sociales y el modo en que él actúa dentro de estos procesos es algo que no puede prescindir en su explicación del trabajo como modelo más general de todas praxis del ser social.

Dentro del ámbito de la economía podemos identificar dos formas de la posición teleológica: actos que apuntan directamente a la acción sobre la naturaleza (trabajo) y aquellos actos teleológicos que apuntan a la conciencia de otros individuos, es decir, tienen como finalidad inducir a los hombres a ciertas acciones e influenciar su toma de decisiones. Afirmar la presencia de posiciones teleológicas como la base de la dinámica económica significa negarles a estos procesos un movimiento autónomo, un desarrollo unívoco de auto-engendramiento de sus decursos. Se trata de entender la dinámica económica a partir de los actos de la praxis humana que ponen en movimiento la legalidad de la esfera de la reproducción material de la sociedad. Recurriendo a los textos de Marx, Lukács argumenta en favor de su tesis de que el movimiento de la economía "siempre presupone actos económicos de los compradores y, por ende, de los vendedores".[14] Las tendencias de esta esfera se constituyen como formas de objetividad, como legalidades cuyos movimientos se procesan de manera independiente de las conciencias de los individuos; tal aspecto, sin embargo, no elimina el hecho de que son fruto del conjunto de las acciones individuales de esos individuos. Las tendencias más generales de la economía son resultantes de la "conexión indisociable de los hombres individuales y de las circunstancias sociales de su obrar",[15] es decir, son síntesis de las innúmeras posiciones teleológicas "singulares", efectivizadas en los desarrollos históricos de las relaciones sociales. Se resalta aquí lo de "singulares", pues el proceso no posee un *telos*, un fin último hacia el cual avance arrastrando consigo las individualidades.

14. Lukács, György, *Para uma ontologia do ser social, II*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 359.

15. Lukács, *Marx. Ontología del ser social*. Ed. de M. Ballestero. Madrid: Akal, 2007, p. 134.

Considerado a partir de tales determinaciones, el factor subjetivo aparece como un factor al interior de un complejo:

> La polarización del ser social hacia, por un lado, la totalidad social objetiva y, por el otro, la infinidad de regímenes de vida individuales tiene por consecuencia que esta dialéctica de las posiciones teleológicas y de las series causales desencadenas por ellas debe asumir, en cada polo, una figura diferente. Vimos que en determinados factores decisivos del ser social las series causales se imponen de una manera independiente del pensamiento y la voluntad humanos, pero que sin embargo, de una manera objetivamente indisoluble de lo anterior, cada una de sus formas de manifestación concretas solo puede realizarse mediada por aquello que nosotros designamos en su momento factor subjetivo. La constitución concreta de cada sociedad es por lo tanto un producto de la actividad humana y posee a la vez una realidad independiente, un crecimiento independiente con respecto a ella.[16]

La totalidad de los procesos económicos aparece determinada como una síntesis de múltiples actos individuales. Sin embargo, esta totalidad tiene una autonomía frente a estos actos que la instituyen, pues pasa a configurar una legalidad cuya dinámica procesual se presenta delante de los hombres como un conjunto de nexos causales que suscitan problemas y preguntas para los cuales los hombres buscan respuestas, como formas de crear las condiciones necesarias para la reproducción de sus vidas. Esta dinámica puesta por los procesos de la economía es figurada delante de los individuos como nexos causales independientes, actúan sobre los individuos exigiendo de ellos respuestas que se condigan con la eficacia de su realidad social. Sin embargo, poseen una característica fundamentalmente distinta de la causalidad natural: se trata de una legalidad tendencial producida y puesta en movimiento por los actos individuales de los individuos. En este sentido es una causalidad social.

El proceso que se inicia por medio de actos teleológicos, a su vez, tiene un efecto retroactivo sobre la propia malla social, que aparece como inductora de nuevas posiciones teleológicas de los hombres. En este sentido, tiene lugar para Lukács en los procesos del ser social "la simultánea dependencia y autonomía de producciones peculiares y de procesos respecto de actos peculiares que los

16. Lukács, *Ontología del ser social, II. La alienación.* Ed. al cuidado de Antonio Infranca y Miguel Vedda. Trad. de Francisco García Chicote. Buenos Aires: Herramienta, 2013, p. 191s.

cumplen y continúan".[17] Los factores subjetivos y objetivos son determinados como momentos diferenciados de la totalidad en cuestión. Ambos provienen de la misma base, se encuentran imbricados los unos con los otros e interactúan bajo la forma de la *determinación de reflexión* (*Reflexionsbestimmung*). Los actos individuales, cuyo campo de acción es la inmediatez del mundo fenoménico, engendran las tendencias legales de los procesos económicos y, simultáneamente, producen la gama de determinaciones particulares características del *hic et nunc* histórico social. En palabras del autor:

> Todo acontecimiento social procede de posiciones teleológicas individuales, pero posee un carácter puramente causal.[...] El proceso total de la sociedad es un proceso causal que posee sus propias leyes, pero no una orientación objetiva a fines.[18]

Las reflexiones desarrolladas en su *Ontología* no poseen, de este modo, el carácter de mera referencia protocolar al problema de la relación dialéctica. Se trata sobre todo de la demostración del proceso de la génesis y de los vínculos inexorables entre los dos polos en los desenvolvimientos históricos de la sociabilidad: factores subjetivos y objetivos.

El desarrollo del tema en la *Ontología* aparece, por cuestiones obvias, asociado a las reflexiones políticas del autor. Si en el ámbito del trabajo los nexos causales aparecen de forma más directa e inmediata, en la medida en que están en juego las leyes de la naturaleza, en el campo de la política la "materia" sobre la cual inciden las acciones de los hombres es más fluida e inconstante. La objetividad, en este plano de la actividad humana, se corresponde a formas de interacción entre los hombres, formas que guardan una relación, si bien en última instancia, con la dimensión económica de la sociabilidad. En este sentido, la política aparece como la prevalencia de las posiciones teleológicas secundarias, cuya primacía se remite en última instancia al complejo social de la reproducción, es decir, hacia la esfera económica.

La posición teleológica de la praxis política presenta de igual modo finalidades que deben necesariamente actuar sobre la realidad social, por medio

---

17. Lukács, *Marx. Ontología del ser social*. Ed. de M. Ballestero. Madrid: Akal, 2007, p. 134.

18. Lukács, "Los fundamentos ontológicos del pensamiento y de la acción humana". En: –, *Ontología del ser social. El trabajo*. Ed. de A. Infranca y M. Vedda. Trad. de M. Vedda. Buenos Aires: Herramienta, 2004, p. 45.

de la comprensión de la malla causal puesta en juego en los procesos sociales. Toda acción de los individuos necesita, para tornarse una auténtica posición teleológica, influir de manera efectiva sobre el curso de los procesos objetivos del ser social. Los nexos causales de la objetividad social proporcionan el campo de posibilidades para las acciones y decisiones de los individuos. Sus respuestas no son resultados mecánicos de esta base; por el contario, constituyen tomas de decisiones sobre las alternativas concretas, efectivamente existentes.

La posición teleológica implica la eficacia de la actividad, aspecto que comprende la aprehensión efectiva de los nexos objetivos sobre los cuales la acción teleológica quiere delinear su curso. Así como en las formas más primitivas del trabajo podían estar presentes ideas mágicas, míticas, coexistiendo con representaciones ideales efectivas sobre los nexos causales de la naturaleza, la acción de los individuos sobre la dinámica social, por más que no conlleve un conocimiento pleno de todas las determinaciones en curso, debe aprehender correctamente aquellos nexos que permiten una actuación eficiente sobre esos procesos. La no aprehensión y la incapacidad de poner en curso la malla objetiva de los procesos sociales (incluyendo aquí los procesos de la propia economía) se corresponde con la falencia de la actividad; por lo tanto, se corresponde con una actividad que no cumple la condición de una efectiva posición teleológica, y permanece como una simple volición. En palabras del autor: "Tanto en el metabolismo con la naturaleza como en la influencia de las posiciones teleológicas de otras personas, la posición solo puede tornarse efectiva cuando pone en marcha personas, fuerzas, etc. reales como su objeto intencional".[19]

Determinadas decisiones entre alternativas pueden acelerar, desviar o hasta también retardar el curso de las tendencias más generales puestas en el proceso social. Si bien las directrices efectivamente operantes de los procesos socioeconómicos se imponen en la dinámica concreta de la sociabilidad, no lo hacen de manera mecánica o determinista. Pero prevalecen siempre bajo la forma de alternativas circunscriptas al campo de posibilidades objetivamente puestas por el proceso histórico-social. En este sentido, Lukács rehúye cualquier consideración que se aproxime a la idea de la unilateralidad determinativa de los factores objetivos, pues "todo eso no solo aconteció con las personas, sino, a despecho de toda su necesidad objetiva, también es fruto de sus propios actos".[20]

19. Lukács, *Para uma ontologia do ser social, II*, p. 359.

20. *Íd.*

Tal determinación es decisiva, en la medida en que revela la reciprocidad determinativa existente entre factores objetivos y subjetivos. Las condiciones objetivas les colocan cuestiones a los individuos. Estos, por su parte, al proponer respuestas para los problemas y conflictos sociales puestos en su propia cotidianeidad, al reflexionar de manera activa sobre las posibilidades y necesidades provenientes de su realidad social, ponen en marcha el curso de las situaciones concretas de su sociedad. Las condiciones objetivas no se mueven en detrimento de los factores subjetivos, y lo mismo es válido para la situación contraria. La objetividad y la subjetividad se encuentran en una relación de reciprocidad determinativa inexorable; son momentos distintos al interior de una unidad.

De este modo,

> El carácter humano-social de la génesis, del camino comenzado por un movimiento, determina también la dirección y el contenido de la praxis posterior. El hombre, en cuanto ser que responde, nunca es independiente de la cuestión que la historia le coloca, pero, de la misma manera, el movimiento social que se tornó objetivo jamás puede tornarse independiente de su génesis humano-social, político-moral.[21]

Esto equivale a decir: el "campo de acción real en que aparece el factor subjetivo siempre está circunscrito por el desarrollo socioeconómico".[22] Entretanto, tal afirmación no significa que el factor subjetivo venga a ser dejado de lado al interior de tal complejo o que aparezca como simple derivación de los procesos objetivos. Por el contrario, tal determinación permite circunscribir el campo de las decisiones de los individuos al plano efectivo de su realidad social. En ese sentido,

> toda pregunta sólo se torna una pregunta auténtica mediante una formulación que lleva a una respuesta y no se limita a un estado eventualmente difícil de soportar, sino que el contenido, la dirección, la intensidad, etc. de la respuesta puede adquirir un significado decisivo para el resultado del enfrentamiento de los problemas ocasionados por el desarrollo objetivo. Los rumbos que el desarrollo tomará en el curso de una crisis dependen –aunque sin que se pueda anular la necesidad esencial del desarrollo económico– ampliamente de la respuesta que tiene su origen en el factor subjetivo.[23]

---

21. *Ibid.*, p. 509.
22. *Ibid.*, p. 518.
23. *Ibid.*, p. 18s.

La contradicción en el desarrollo de las fuerzas productivas y la incapacidad para subsistir de las formas sociales frente a esos desarrollos de la base económica, tematizadas por Marx en *La ideología alemana*,[24] permite ilustrar el factor objetivo de los grandes procesos de transformación. Con todo, Lukács observa que, en último término, quien decide o no la transformación radical de las bases de la estructura social, quien pone en curso los nexos que llevan a la total ruptura de los procesos sociales vigentes, son siempre los individuos. Todas las grandes transformaciones ocurridas en la historia de la humanidad no son simples consecuencias mecánicas instauradas y puestas en curso por el desarrollo de las fuerzas productivas, cuyas determinaciones estarían limitadas a sus condiciones objetivas. Las grandes transformaciones dependen igualmente "del factor subjetivo históricamente constituido; una de las grandes lecciones histórico-mundiales de las revoluciones es que el ser social no solo se modifica, sino que reiteradamente es modificado".[25] Resaltar la necesidad de existencia de condiciones objetivas que viabilicen acciones revolucionarias no significa, por lo tanto, dejar de lado el papel de los individuos y el papel de las clases sociales revolucionarias al interior de esos procesos.

Los mismos elementos de la crítica que Lukács dirigió en su juventud contra Rudas aparecen nuevamente en las páginas de su última obra, al enfatizar que

> las grandes transformaciones históricas jamás constituyen, por lo tanto, consecuencias mecánicamente necesarias del desarrollo de las fuerzas productivas, de su efecto disruptivo sobre las relaciones de producción y, a través de esa mediación, sobre toda la sociedad.[26]

Sin embargo, en este contexto, la amplitud de sus elaboraciones revela la naturaleza fundamentalmente distinta que ampara sus reflexiones anteriores. Los dos lados de la procesualidad social son pensados sobre bases fundamentalmente distintas. Para el Lukács de la *Ontología*, la dimensión económica como factor decisivo de los decursos y tendencias del proceso social no constituye de modo alguno una dimensión secundaria. Sin embargo, al enfatizar el ámbito

24. Marx, Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*. Trad. de W. Roces. Montevideo: Pueblos Unidos; Barcelona: Grijalbo, 1974, pp. 28-39.

25. Lukács, *Para uma ontologia do ser social, II*, p. 524.

26. *Íd.*

decisivo de la procesualidad económica, no se incurre en el equívoco opuesto de afirmar un determinismo unívoco de la esfera de la economía. El elemento subjetivo de los procesos sociales posee su autonomía y aspectos propios al interior del proceso unitario.

El proceso objetivo implica, por un lado, movimientos tendenciales puestos preponderantemente por la esfera de la economía (en este sentido, él se modifica); por otro, la acción de los individuos, de las clases sociales, presenta, en las directrices de este proceso, un papel activo que se expresa en la capacidad de conducir los rumbos del proceso en las mismas líneas dominantes de determinados momentos, o hasta incluso de modificarlos, confiriendo a ese proceso el carácter de una inflexión (en este sentido, es modificado). No se trata de dos dinámicas que operan de forma paralela, una al lado de la otra, sino de la interpenetración de dos dimensiones distintas constituyentes de una misma unidad.

> La consecuencia histórica necesaria de ella [de la Revolución] es que el desarrollo económico puede hasta crear las condiciones objetivamente revolucionarias, pero de modo alguno produce aquel, simultáneamente, en conexión obligatoria con ellas, el factor subjetivo fáctica y prácticamente decisivo. Las circunstancias histórico-sociales concretas precisan ser investigadas concretamente en cada caso singular. De modo universalmente ontológico, ellas están basadas, en último análisis, en el carácter alternativo de toda resolución humana, cuyo presupuesto necesario es que los mismos acontecimientos sociales influyen diferentemente sobre los diferentes estratos y, en su ámbito, sobre los diferentes individuos.[27]

No hay dudas de que la objetividad de los procesos económicos constituye el elemento decisivo para el desarrollo de subjetividades efectivamente transformadoras de la realidad; sin embargo, esto nunca puede ser comprendido de manera mecánica. La "gran lección histórico-mundial de las revoluciones", agrega el autor, reside en el hecho de que "el ser social no se modifica, sino que reiteradamente es modificado".

Bastaría pensar en la determinación marxiana según la cual el desarrollo económico y su concomitante ampliación de las capacidades productivas humanas, en suma, la creación cada vez más ampliada de fuerzas productivas sociales, es la condición objetiva fundamental para la edificación de una sociabilidad pos-capitalista. Por medio de las posibilidades puestas por condiciones

27. *Íd.*

producidas por la propia sociabilidad del capital, las bases objetivas tornan posible para los individuos la máxima realización de su emancipación humana. Esto, empero, ocurre de forma contradictoria. La máxima realización posible de las capacidades humanas puestas por la sociedad contemporánea solamente ocurre por medio de una laceración casi completa de las individualidades, o, para usar las palabras de Marx, ocurre "a costa de la mayoría de los individuos y de ciertas clases humanas".[28]

El campo de posibilidades para la emancipación de las individualidades se encuentra puesto por las condiciones objetivas, pero no en el sentido de que esto se traduzca de manera inmediata en la realidad. Existe solo como campo de posibles; la realización depende de las decisiones alternativas asumidas por los hombres en su decurso histórico:

> Solo el desarrollo de las fuerzas productivas puede colocar a los hombres delante de tales alternativas ideológicas. Aquí, sin embargo, aparece de modo aún más nítido hasta ahora en la historia de la humanidad la situación ontológica que repetidamente expusimos: es la necesidad del desarrollo económico la que crea un campo de acción de posibilidades para las decisiones ideológicas de los hombres.[29]

La base objetiva aparece como factor decisivo en la conducción y en las tendencias puestas concretamente para las individualidades. Sin embargo, una vez puestas las condiciones objetivas, se ha de resaltar que

> el propio proceso económico no determina si las respuestas serán dadas en el sentido recién indicado o en un sentido contrario. Pero esto es consecuencia de las decisiones alternativas de los hombres que son confrontados con ellas por ese proceso. Por lo tanto, el factor subjetivo en la historia es, en último análisis, pero solo en último análisis, producto del desarrollo económico, por el hecho de que las alternativas con las que aquel es confrontado fueron producidas por ese mismo proceso, pero aquel actúa, en un sentido esencial, de modo relativamente libre de este, porque su sí o su no están vinculados con este solo en términos de posibilidades. En esto se funda el gran papel históricamente activo del factor subjetivo (y, junto con este, de la ideología).[30]

---

28. Marx, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, II. México: Fondo de Cultura Económica, 1944; p. 248.

29. Lukács, *Para uma ontologia do ser social*, *II*, p. 533.

30. *Ibíd.*, p. 531.

No hay teleología en el desarrollo procesual de la realidad social; caracterización que sería evidente si y solamente si aquí estuviese presente la afirmación de los procesos de desarrollo como responsables de engendrar las modificaciones necesarias para la creación de los factores subjetivos de la Revolución.

No por nada Lukács toma como base, en el prólogo de 1967, estas mismas consideraciones de Marx para marcar las deficiencias en sus concepciones juveniles:

> La gran idea de Marx según la cual hasta "la producción por la producción misma no es más que el *desarrollo de las fuerzas productivas humanas, o sea, el desarrollo de la riqueza de la naturaleza como autofinalidad*" se encuentra fuera del ámbito que era capaz de contemplar en *Historia y conciencia de clase*. El libro ignora el lado objetivamente revolucionario de la explotación capitalista, y no consigue entender el hecho de que "este desarrollo de las capacidades de la especie *Hombre*, a pesar de realizarse por de pronto a costa de la mayoría de los individuos humanos y de ciertas clases de hombres, rompe al final ese antagonismo y coincide con el desarrollo del individuo mismo, o sea, que el desarrollo superior de la individualidad tiene que comprarse mediante un proceso histórico en el cual son sacrificados los individuos" (*Teorías acerca de la plusvalía*). Por todo eso la exposición de las contradicciones del capitalismo y las de la constitución revolucionaria del proletariado cobran involuntariamente acentos de subjetivismo dominante.[31]

En líneas generales, a pesar de la continuidad en lo que respecta a la preocupación por la relación entre factores subjetivos y factores objetivos, la discontinuidad entre las reflexiones del período juvenil y las de su fase tardía puede ser localizada en la exacerbación de la importancia de los elementos subjetivos, en detrimento de la precisa consideración de los factores objetivos, aspecto característico en sus obras anteriores. La imprecisión en la comprensión de estos últimos conduce a la deformación de los primeros, y da a las reflexiones de su juventud una tonalidad de cuño subjetivista acentuada. Históricamente, Lukács comparte el mismo "utopismo mesiánico del izquierdismo comunista"[32] que caracteriza a muchos de los pensadores y políticos de su tiempo, en la medida en que le da una importancia exagerada a la conciencia de la clase trabajadora en la tarea histórica de la Revolución.

31. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, p.xix.

32. *Íd.*

Sin precisar recurrir a un "mesianismo revolucionario, utópico, de marca idealista",[33] cae por tierra, a la luz de las consideraciones de la ontología, la idea de un determinismo unilateral de los nexos sociales y económicos sobre las acciones de los individuos. Las concepciones del mundo constituidas por los individuos a lo largo de su vida social, así como sus convicciones y decisiones, son elementos clave en la puesta en marcha del proceso. La determinación del hombre "como un ser que responde" se contrapone a la idea del individuo como alguien que simplemente reacciona a condicionamientos provenientes de fuera. Dentro del campo de las posibilidades concretamente existentes es siempre el individuo el que decide entre las alternativas que él es capaz de percibir y de construir en su práctica social. Tampoco en las prácticas económicas propiamente dichas, los elementos de la subjetividad son meros contenidos adyacentes, simples componentes de segundo orden al interior de los procesos. Los varios proyectos y necesidades a ser ejecutados en la actividad económica son, antes del inicio de cualquier proceso, sometidos a una evaluación de posición, en la cual quienes deciden la ejecución o no ejecución del proyecto son siempre los individuos allí actuantes; de este modo, ellos inciden decisivamente en los rumbos del propio proceso económico.

En suma, los factores subjetivos son considerados como igual de importantes que los elementos y condiciones puestos por la objetividad social. Los nexos causales de la objetividad social proveen el campo de posibilidades para las acciones y decisiones de los individuos. Sus respuestas no son resultados mecánicos de esa base, sino tomas de decisiones sobre las alternativas concretamente existentes; tales decisiones, dentro del campo de posibilidades, pueden ser respuestas que simplemente reproducen o mantienen los rumbos de las tendencias en vigor, o bien respuestas inusitadas que ponen nuevos rumbos a esos procesos.

Por cierto, un artículo de esta naturaleza no puede pretender agotar un problema tan complejo como el que aquí fue discutido. Solo se trataba de llamar la atención del lector acerca de las continuidades y discontinuidades entre las obras juveniles y las tardías –en especial, *Para una ontología del ser social*–. Hay mucho aún por investigarse sobre esta cuestión; no solo al interior del pensamiento de Lukács, sino también en tanto un problema de suma importancia para la discusión de la esfera de la política.

33. *Ibíd.*, p. xvi.

Avatares de la filosofía marxista: acerca de un texto inédito de György Lukács

Nicolas Tertulian[1]

Si nos apresuramos un poco, podríamos decir que el recorrido intelectual de Lukács es un esfuerzo continuo, durante más de sesenta años, por circunscribir la verdadera subjetividad del sujeto, por definir las condiciones de una *unreduzierte Subjektivität* (una subjetividad no-reducida e irreductible) y, más precisamente, de una verdadera *humanitas* del *homo humanus*. Desde sus ensayos de juventud, reunidos en el volumen *El alma y las formas* (1911), Lukács ha intentado, a través de experiencias intelectuales audaces –algunas de las cuales abandonó en el camino– dar con las figuras de la conciencia que podrían proveer al cuerpo una verdadera subjetividad del sujeto, una subjetividad que pudiera finalmente establecer un equilibrio entre su heteronomía y su autonomía. Es la misma subjetividad irreductible que rastrea en el "yo inteligible" de Kant (cf. la "Metafísica de la tragedia"), en la *Abgeschiedenheit* (el "desapego" como expresión de la purificación extrema) de Meister Eckhart, en la interioridad llevada al paroxismo de los héroes de Cervantes o de Dostoievski (Don Quijote, el príncipe Myshkin o Aliocha Karamazov), en el espíritu indomable de Ady Endre (autor de la célebre poesía *Ugocsa non coronat*, muy admirada por Lukács, cuyo sentido es: incluso el condado más pequeño de Hungría, Ugocsa, tiene derecho a oponerse a la coronación de un Habsburgo), en lo vivido purificado de toda adherencia empírica de "la experiencia estética" (véase el capítulo, muy kantiano, "La relación sujeto-objeto en la estética" de la *Estética de Heidelberg*), en la identidad hegeliana

1. Director de estudios honorario de la École des Hautes Études en Sciences Sociales, donde dirigió por tres décadas el seminario "La historia del pensamiento alemán". El ensayo, que fue cedido por el autor, apareció publicado en una versión más extensa en la edición francesa de *Derrotismo y dialéctica* (Editions de la Passion: Paris, 2000). Traducción del francés de Agustina Fracchia.

sujeto-objeto, encarnada por la conciencia revolucionaria del proletariado (cf. *Historia y conciencia de clase*), o finalmente en la "genericidad para sí del género humano" y en la "conciencia de sí del género humano" (véanse la *Ontología* y la *Estética*). Incluso el fervor con el que adoptó el pensamiento de Marx, luego de su adhesión al Partido Comunista en diciembre de 1918, se explica porque el pensador estaba convencido de encontrar allí una estructura de pensamiento que permitiría hacer justicia a la subjetividad del sujeto, en la medida en que toma en cuenta la multiplicidad de sus condicionamientos objetivos.

A pesar de su laboriosa asimilación del marxismo (proceso que se desarrolla entre 1918 y 1930), y de una emancipación no menos difícil de cierta herencia idealista hegeliana, Lukács nunca se vio tentado por el "naturalismo" en la interpretación de la sociedad y de la historia, naturalismo que marcaba profundamente la ortodoxia de Plejánov o Kautsky, y que resurgiría más tarde con fuerza en el dogmatismo de Stalin.

Su famoso libro *Historia y conciencia de clase*, publicado en 1923, fue vivamente atacado apenas apareció, precisamente en virtud de su "subjetivismo", por los partidarios de la III Internacional, que se consideraban los auténticos representantes del marxismo. Nos referimos principalmente a los artículos publicados en esa época en *Arbeiterliteratur* por Abraham Deborin y László Rudas, durante el período que siguió al V Congreso de la Internacional, y que fueron precedidos por una condena tan arrogante como expeditiva del libro por parte del propio Zinóviev, presidente de la Internacional, en su informe al congreso. Hasta hace poco ignorábamos la reacción de Lukács ante esta oleada de críticas.

El descubrimiento de un extenso texto de Lukács en los archivos unificados de la Comintern y del antiguo Partido Comunista de la Unión Soviética, hasta entonces desconocido, que data de los años 1925-1926 (de acuerdo con las fuentes que allí se citan), pone en evidencia que, lejos de plegarse a la lógica de la crítica de sus inquisidores, el autor de *Historia y conciencia de clase* defendió con determinación su posición. El texto, titulado *Derrotismo y dialéctica*, fue publicado en 1996 en Budapest en forma de folleto de unas ochenta páginas bajo el cuidado de Laszlo Illes, del Instituto de Teoría Literaria de la Academia de Ciencias, por Aron Verlag, editorial de la revista *Magyar Filozófiai Szemle*. Allí Lukács responde a las principales objeciones de Rudas y Deborin (el texto del segundo, sin embargo, es menos tenido en

cuenta), si bien las instancias a las que el texto se dirigió en aquella época (se encontró clasificado entre los fondos del antiguo Instituto Lenin de Moscú) no parecen haber autorizado su publicación.

El texto es un documento significativo que atestigua la resistencia que Lukács opuso a los intentos de poner trabas al pensamiento marxiano, codificado por los defensores de la "ortodoxia" de la época en términos de un determinismo estricto, que consideraba la subjetividad como epifenómeno de las cadenas causales objetivas. Pues lo esencial de la polémica gira en torno de la génesis y la naturaleza de la *subjetividad revolucionaria*. El "praxeocentrismo" de Lukács, perceptible en la definición de *zugerechnetes Bewusstsein* (conciencia atribuida), en las críticas a Engels en relación con la cuestión de la experiencia o la industria como formas de la *praxis*, en el rechazo de la dialéctica de la naturaleza y la *Abbildtheorie* (teoría del reflejo), suscitaba indignación entre sus adversarios, que lanzaban acusaciones de idealismo y subjetivismo.

En el momento en que redactaba su réplica a Rudas y Deborin, Lukács se encontraba en un período de transición entre el marxismo fuertemente hegelianizado de *Historia y conciencia de clase* y la concepción más equilibrada y realista de la relación sujeto-objeto que desarrolla en sus obras de madurez. En algunos puntos (la cuestión de la dialéctica de la naturaleza, por ejemplo), el autor parece efectivamente retroceder respecto de la posición tajantemente negativa que expresaba en su libro; pero en relación con otros aspectos esenciales, defiende con fervor y abundancia de argumentos las tesis más radicales de su obra. Lejos de dejarse intimidar por las críticas de Rudas –que le reprocha haberse inspirado en una concepción neokantiana de la subjetividad, la de Rickert y Max Weber, para formular su concepto de conciencia atribuida–, Lukács pone de relieve, en contra del "empirismo" a ultranza de su adversario, la vocación del sujeto revolucionario de trascender lo dado a través de un proceso de *múltiples mediaciones* y, por lo tanto, su naturaleza profundamente dialéctica. El interés de esta polémica reside en la fuerza con que Lukács hace valer la especificidad irreductible del *ser social* en relación con el *ser de la naturaleza*, con un énfasis en el carácter esencialmente mediatizado del trabajo de la subjetividad.

En aquella época, su gran enemigo era la interpretación contemplativa de la naturaleza y de la sociedad, que mantenía intacto el dualismo sujeto-objeto (el kantismo era el modelo a seguir) e impedía dar cuenta de la

efervescencia teleológica de la *praxis*. La tentación de identificar *praxis* con *praxis social revolucionaria* era fuerte en aquel entonces; Lukács se refirió con desdén a las formas más elementales y modestas de la praxis, llegando a negar a la experimentación o a la industria, ejemplos que utilizó Engels, el carácter de *praxis*. Su mesianismo revolucionario, para emplear la expresión que más tarde se aplicaría a sí mismo, le imprimía a su discurso un auténtico dinamismo dialéctico, con una fecunda valorización, por ejemplo, del par de categorías inmediatez-mediación (*Unmittelbarkeit-Vermittlung*) que echa por tierra la interpretación "cientificista" o "determinista" del marxismo. Así, combatió con eficacia lo que se podría llamar la interpretación "plejanoviana" del marxismo, de la que hacían uso sus adversarios (Rudas y Deborin, en efecto, se apoyaban mucho en Plejánov) que, al tratar al sujeto como un simple agente del determinismo objetivo, ocultaban la especificidad de su acción en la inmanencia de la vida social. No vacilaba en extraer conclusiones políticas de esas divergencias teóricas, y acusaba a Rudas de "jvostismo" (actitud de los que caminan arrastrando los pies) y a Deborin de perseverar en su antiguo menchevismo.

Pero el texto revela también grandes debilidades en la argumentación de Lukács, que arrojan una luz sobre la vulnerabilidad de algunas de las posiciones principales de su libro de 1923. Él mismo se encargaría más tarde de ponerlas en evidencia, en el prefacio que escribió en 1967 para la primera reedición del libro. El discurso filosófico de Lukács durante los años veinte es una mezcla *sui generis* de verdades y falsedades, de posiciones fecundas y errores groseros. Ya hemos hecho alusión a los efectos insidiosos de su "praxeocentrismo", que lo conducía por ejemplo a negarles a las formas más o menos elementales de la acción sobre la naturaleza el carácter de verdadera praxis. En el fragor de su combate contra las posiciones *contemplativas* en relación con lo real, identificaba la *praxis* con la acción emancipatoria de la clase revolucionaria. La teoría kantiana del conocimiento, fundada sobre el dualismo irreductible del sujeto cognoscente y la cosa en sí, pero también sobre el materialismo tradicional (Lukács llegaría incluso a aceptar la definición del materialismo como "platonismo invertido", propuesta por Rickert), constituían a sus ojos el *summum* de la actitud contemplativa. Lukács les oponía el dinamismo incontenible de la dialéctica hegeliana que, al exigir que la verdad fuese considerada no solamente como "sustancia" sino también como "sujeto", permitía relativizar el objeto y el sujeto, la teoría y la práctica. Es a partir de estas posiciones que Lukács va a

formular sus célebres críticas a Engels, tanto en relación con la dialéctica de la naturaleza como a propósito de la refutación de la "cosa en sí" kantiana, críticas que despertarían la ira de sus adversarios.

Al rebelarse contra la "cosificación" de las relaciones interhumanas en la sociedad moderna, donde los individuos son cada vez más reducidos a la condición de objeto y despojados de sus capacidades eminentemente subjetivas de autodeterminación, Lukács se proponía, en *Historia y conciencia de clase*, remontarse hasta los *fundamentos filosóficos* de estas prácticas cosificadoras. Arribaba entonces a una construcción intelectual muy audaz, pero también muy discutible, en la cual la teoría kantiana del conocimiento aparecía como la expresión filosófica sublimada (pero también como la garantía suprema) de las prácticas de la racionalidad instrumental y calculadora. El formalismo de la economía kantiana, en la que las categorías son puras determinaciones del entendimiento aplicadas al mundo de los fenómenos, era considerado como el trasfondo de las prácticas de sujeción de lo real a las exigencias del sujeto manipulador. El postulado gnoseológico kantiano de una cosa en sí sustraída a la influencia del sujeto cognoscente (estancada, entonces, según el autor de *Historia y conciencia de clase*, en la "irracionalidad") se convertía entonces, de acuerdo con la interpretación de Lukács, en el espejo de una sociedad que no conocería otra cosa que la acción –por definición fragmentaria y fragmentadora– del sujeto de la racionalidad instrumental; la aprensión de la *totalidad* permanecía fuera de la capacidad del sujeto cognoscente, que no tenía influencia sobre el sustrato o la materia misma de los fenómenos. Los límites de esta acción puramente calculadora e instrumental que caracteriza las prácticas del sujeto burgués son evidenciadas por las *crisis* que sacuden brutalmente a la sociedad, en las que el autor de *Historia y conciencia de clase* identificaba la revancha de la cosa en sí, relegada a la irracionalidad, sobre el sujeto puramente manipulador. El sujeto epistemológico kantiano permanecería entonces acantonado en una actitud puramente receptiva o puramente contemplativa en relación con lo real, tomada del modelo de las ciencias naturales (en particular de las matemáticas) y sus experimentos. Es Hegel quien rompe las cadenas con que Kant ha aprisionado la razón y derriba el muro entre el mundo fenoménico y el del noúmeno; al dinamizar las categorías, abre el acceso al sustrato y a la materia misma de los procesos (y por lo tanto a la verdadera acción transformadora), y sobre todo a la aprehensión de la *totalidad*. El estudio "Methodisches zur Organisationsfrage" ("Observaciones

de método acerca del problema de la organización") de *Historia y conciencia de clase* constituye un ejemplo muy característico de la forma en que Lukács utilizaba las categorías filosóficas para justificar su combate ideológico y político. No vacilaba en apelar a las famosas críticas que Hegel dirigía a la teoría kantiana del conocimiento para garantizar el triunfo de Trotski contra Kautsky. Kant aparecía como filósofo de la contemplación, garante de la estabilidad de las categorías (Kautsky, que predicaba la estabilidad de las categorías del capitalismo, quedaba relegado entre los partidarios de una filosofía de tipo kantiano), mientras que la efervescencia revolucionaria de los bolcheviques, que con audacia se abrían paso hacia un futuro de contornos inciertos, encontraba un punto de apoyo en una filosofía de tipo hegeliano. Las críticas que Hegel formuló en contra de la epistemología kantiana podrían servir, de acuerdo con Lukács, como garantía filosófica en el combate del bolchevique Trotski contra el socialdemócrata Kautsky.[2]

En la época en que redactaba los textos reunidos en *Historia y conciencia de clase*, Lukács era presa de la exaltación y la impaciencia revolucionaria. Su praxeocentrismo, consecuencia de ese estado de espíritu, lo conducía a formular, junto a estas fecundas tesis filosóficas, otras bastante cuestionables. Arrastrado por el torbellino de su dinamismo dialéctico, llegó a rechazar la idea de una heterogeneidad entre el pensamiento y lo real, entre el sujeto y el objeto, cuestionando de manera radical la tesis clásica de la *adaequatio rei et intellectus*,[3] y en consecuencia la famosa "teoría del reflejo" (*Abbildtheorie*). Esta teoría le parecía en aquella época la expresión de lo vivido en un mundo cosificado y estancado. En su opinión, esa teoría hacía justicia a la aprehensión del mundo de las *cosas*, pero no al de los *procesos*. El devenir, y sobre todo el devenir finalista, la evolución hacia la realización hegeliana de la "wahre Wirklichkeit"[4], le escapaba, pues, por definición (la fragilidad de esta posición filosófica resultaría evidente para Lukács más tarde, cuando comprendiera que las posibilidades, las latencias y las virtualidades de lo real no eran en absoluto incompatibles con la idea de *mímesis* en el plano gnoseológico).

2. Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Trad. de M. Sacristán. México: Grijalbo, 1969, p. 328.

3. Expresión latina que significa "adecuación de la cosa y el intelecto" (nota de los eds.).

4. Alemán para "verdadera realidad" (nota de los eds.)

El rechazo de la pura acción que transforma la naturaleza (la experimentación o la industria por ejemplo, según señalaba Engels) como verdadera forma de *praxis* estaba estrechamente asociado a la negación de la teoría del reflejo. En este punto, la posición de Lukács se prestaba con facilidad a las críticas de sus adversarios, Rudas y Deborin. En aquella época, el activismo y el voluntarismo revolucionario de Lukács se traducían filosóficamente en un "sociocentrismo" acentuado, que elevaba a un absoluto la *mediación social* de la conciencia, y sobre todo su vocación transformadora. La paradójica consecuencia de esta posición era tanto el rechazo de la idea de una "dialéctica de la naturaleza" como la clasificación de la acción pura sobre la naturaleza en la categoría de las conductas *contemplativas* por excelencia (pues están fundadas en la obediencia y la sumisión a leyes preexistentes) y no eminentemente *prácticas*.

La tesis de que "la naturaleza es una categoría social", que se repite como un *Leitmotiv* en los estudios de *Historia y conciencia de clase*, expresa no tanto una desconfianza en relación con la autonomía ontológica de la naturaleza, soberanamente indiferente en su estructura profunda a toda forma de existencia societaria, cuanto la significativa resistencia de su autor a la idea de un vínculo directo, no afectado por la mediación social, entre el sujeto cognoscente y la naturaleza.

En su respuesta a Rudas y Deborin, Lukács creía poder apoyarse en la autoridad de Marx para defender su tesis de que el conocimiento de la naturaleza no es jamás un *proceso inmediato* donde el sujeto juega el rol de mero reflejo del objeto, sino un proceso en el que intervienen *categorías sociales* determinadas: las del sujeto. Así, citaba una carta de Marx a Engels. Darwin reconocía, decía Marx, en el mundo de los vegetales y los animales, a la sociedad inglesa de su época: con su división del trabajo, su competencia y su lucha por la existencia del tipo malthusiano. Es, agregaba Marx, la *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, o el "reino animal del espíritu" descripto por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*, con la diferencia de que para Darwin el reino animal representaba la sociedad burguesa.[5] Por subjetiva y agradable que fuera la afirmación de Marx, la utilización que de ella hacía Lukács no era poco discutible. El *contenido de verdad* de la teoría darwiniana acerca de la selección natural era un dato objetivo, que se imponía al sujeto epistémico como una

5. Lukács, *Derrotismo y dialéctica*; *supra*, p. 74.

ley de la naturaleza, soberanamente indiferente a la emergencia de la sociedad humana en general y de la sociedad burguesa en particular (esta verdad tenía un carácter "desantropomorfizador", diría Lukács más tarde). Es posible que la presencia de un horizonte *categorial determinado*, inscripción de la realidad sociohistórica en la inmanencia del sujeto, juegue un rol en la aprehensión de la naturaleza (las categorías constitutivas de la sociedad burguesa inglesa en la visión darwiniana de la naturaleza). Pero de aquí a afirmar, como lo hacía Lukács en el mismo texto, que las leyes establecidas por las ciencias de la naturaleza, en los albores de la sociedad moderna, no son sino una proyección sobre la naturaleza de la racionalización capitalista... aquí hay una distancia difícil de franquear.

Lo que se ponía en juego en el debate distaba mucho de ser puramente epistemológico. Cabe recordar, en este contexto, que más adelante Lukács adoptó posiciones a veces en exceso críticas en relación con su libro de juventud *Historia y conciencia de clase*. Así, siempre insistió sobre lo que le parecía era uno de los errores de consecuencias más graves: la reducción del marxismo a una *Sozialphilosophie*, a una filosofía social, que minimizaba la necesaria reflexión acerca de la naturaleza (la negación de la existencia de una "dialéctica de la naturaleza" era siempre evocada como la principal ilustración de este error).

Esta obstinación en poner de manifiesto el problema de la naturaleza y de una filosofía de la naturaleza puede resultar sorprendente dado que por lo general hay acuerdo en considerar que la novedad del pensamiento de Marx concierne esencialmente a la sociedad y a su teoría del ser social. La respuesta a estos interrogantes involucra primariamente la cuestión de la ontología del sujeto. El Lukács de *Historia y conciencia de clase* desconfiaba profundamente del sujeto como reflejo del mundo, idea tomada de la epistemología de las ciencias de la naturaleza, pues consideraba que esta noción significaba una recaída en la contemplatividad del sujeto, e impedía dar cuenta de su inventiva y su creatividad revolucionarias. De allí su rechazo a aceptar la tesis de Engels, que había señalado "la experimentación y la industria" como ejemplos representativos de la *praxis*, y sobre todo la recusación de la tesis del mismo Engels, según la cual los éxitos de la técnica en la acción sobre la naturaleza (por ejemplo, la fabricación de alizarina) constituirían por sí mismos la mejor refutación de la tesis kantiana que postula la imposibilidad de conocer la "cosa en sí". Lukács tenía otra idea de la praxis, que le parecía absolutamente incompatible

con ese pragmatismo estrecho. Lo que suscitaba su rechazo de los ejemplos propuestos por Engels era la reducción del sujeto al rol de autoconocimiento del objeto, el ocultamiento de la emergencia, en la praxis, de las virtualidades específicas del sujeto, cuya mejor ilustración era la praxis social revolucionaria. Sus adversarios, Rudas y Deborin, no se privaron de acusarlo de idealista, sirviéndose sobre todo, guardianes de la ortodoxia como eran, de las declaradas infidelidades al pensamiento de Engels. Pero en su respuesta, redactada, como dijimos, en 1925-1926, Lukács defendía sus posiciones argumentando que no es posible hacer justicia al carácter no contemplativo del materialismo de Marx, si postulamos como praxis conductas en las que el sujeto no hace otra cosa que amoldarse a las determinaciones del objeto. Su inquietud apuntaba a la "cosificación del sujeto"; intuimos que sospechaba que las tesis arriba mencionadas llevaban agua al molino del "cientificismo" y del "positivismo" de la socialdemocracia de la época. [...]

Este texto encontrado recientemente es dos o tres años posterior a la publicación de *Historia y conciencia de clase*. Tiene sobre todo un valor documental, pues ilustra las dificultades y complicaciones, la laboriosa trayectoria de este autor hasta arribar a una interpretación convincente del pensamiento filosófico de Marx. Se trata de una etapa más dentro del largo camino recorrido por Lukács para apropiarse del marxismo. Algunos años más tarde, a comienzos de la década del treinta, luego del descubrimiento de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, Lukács reformaría su interpretación de Marx, liberándola de lo que consideraba eran los mayores errores del período anterior (al que pertenece también el texto en cuestión); interpretación que conduciría tres décadas después a la elaboración de la *Ontología del ser social*.

En tanto eslabón de una larga cadena, el texto de 1925-1926 está lleno de tesis discutibles o arriesgadas (esencialmente las mismas que las de *Historia y conciencia de clase*), de aproximaciones y tanteos; pero está también impregnado de una pujante inspiración dialéctica, que justamente ofendió a los guardianes del cientificismo y el determinismo de la ortodoxia marxista de la época. Si Lukács fue acusado de "idealismo" , "subjetivismo" o "agnosticismo" por sus adversarios, es precisamente porque intenta asignar un espacio importante a la creatividad y a la capacidad de invención del sujeto en el devenir histórico; es porque subraya con fuerza la preeminencia de la totalidad por sobre los análisis parciales, rechazando enérgicamente la asimilación del pensamiento social de Marx a una "sociología" de tipo positivista; es porque defiende un

historicismo radical contra toda interpretación naturalista de la vida social. Si, al mismo tiempo, las críticas de Deborin, por ejemplo, revelan las debilidades de su libro, en particular de ciertos errores en las críticas dirigidas a Engels, es porque en la época, como ya señalamos, Lukács no tenía aún una conciencia clara del peso de la naturaleza en el intercambio de sustancias con la sociedad, y por lo tanto del rol fundador del trabajo en la constitución del ser social.

La respuesta de Lukács al defender *Historia y conciencia de clase*, que es una de sus primeras obras importantes, echa luz sobre los obstáculos que debió enfrentar un pensador que intentaba desarrollar una reflexión filosófica autónoma en el interior de un movimiento político cada vez más signado por el sectarismo y el dogmatismo. Si el texto de Lukács tiene un carácter extremadamente coyuntural, "fechado", es también porque el filósofo, al defender sus ideas más innovadoras, estaba obligado a respetar las reglas del juego impuestas por el contexto político de la época. No debemos olvidar que si bien el texto de Rudas pretende discutir las "herejías" de Lukács en relación con la ortodoxia materialista (que es en realidad un determinismo cientificista reductor y simplista), en el que cada frase es una denuncia del pensador "ecléctico", "místico" y servil (en su relación con los filósofos "burgueses" como Max Weber, Rickert o Simmel), en verdad apunta a mostrar que Lukács no era un filósofo digno de representar el pensamiento marxista al interior del movimiento comunista. Zinóviev, al lanzar el anatema sobre el libro en su discurso ante la Internacional Comunista, el 19 de junio de 1924, se apoyaba explícitamente en una carta de Rudas. Este último había abandonado la facción a la que pertenecía –junto con Lukács– dentro del Partido Comunista Húngaro; no deseaba continuar avalando la disolución del marxismo practicada por su antiguo compañero de combate, y buscaba hacérselo saber. (Rudas se pasaba así al campo de Béla Kun, adversario encarnado de Lukács, que gozaba de la protección de Zinóviev). De esta manera, queda en evidencia el trasfondo político de aquello que en la superficie aparecía como una controversia filosófica sobre los principios fundadores del marxismo.

Lukács, por su parte, no se quedaba atrás en su respuesta (que, les recuerdo, jamás fue publicada) al señalar, por ejemplo, en el muy ortodoxo Rudas, la existencia de un *kantismo* larvado, motivo por el que se oponía a la idea hegeliana de totalidad; o al establecer una conexión entre el "naturalismo" filosófico de Deborin en su interpretación monolítica del pensamiento de Marx y su

antiguo "menchevismo", *es decir*, su incapacidad de hacer justicia a la creatividad del sujeto revolucionario.

Pero al hablar del carácter "fechado" del texto de Lukács, nos referimos también a su contenido filosófico propiamente dicho. Como ya señalamos, consideramos que el isomorfismo que postula *Historia y conciencia de clase* entre el pensamiento kantiano y la racionalidad calculadora o instrumental es una tesis muy discutible, en la medida en que el pensamiento kantiano no se deja reducir al esquema sociológico de la racionalidad burguesa (el alcance de la teoría kantiana del conocimiento excede en mucho el horizonte de la razón instrumental). La idea de que la dualidad kantiana entre los "fenómenos" y la "cosa en sí", entre el mundo fenoménico y el mundo de los noúmenos, es abolida por el surgimiento de la conciencia revolucionaria de una clase (el proletariado) capaz de abarcar la totalidad de la realidad, nos parece también un fantasma filosófico, surgido del mesianismo revolucionario del Lukács de ese entonces. El filósofo se apoyaba, con justicia, en las críticas formuladas por Hegel a la tesis kantiana de la "cosa en sí", pero atribuyendo al proletariado la misión de encarnar en la historia la identidad hegeliana de sujeto y objeto. Se podría decir que practicaba, como él mismo señalaría con autocrítica más tarde, una "sobrehegelianización de Hegel" (*ein Überhegeln Hegels*) que no resiste un examen crítico serio. El problema de una metafísica de la "cosa en sí" no puede resolverse en términos sociológicos, mediante la evocación de una clase capaz de atravesar todas las barreras en su acercamiento cognitivo a lo real. Se trata de poner en su lugar una argumentación estrictamente filosófica, de carácter ontológico y epistemológico; cosa que Lukács se encargaría de hacer él mismo en sus textos de madurez.

Se terminó de imprimir en agosto de 2015
en Artes Gráficas Leo, Remedios de Escalada 3152
Valentín Alsina, Provincia de Buenos Aires, Argentina